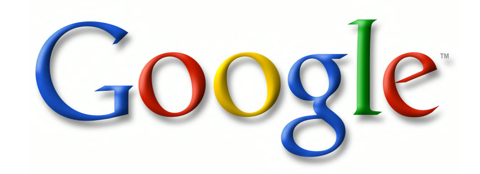
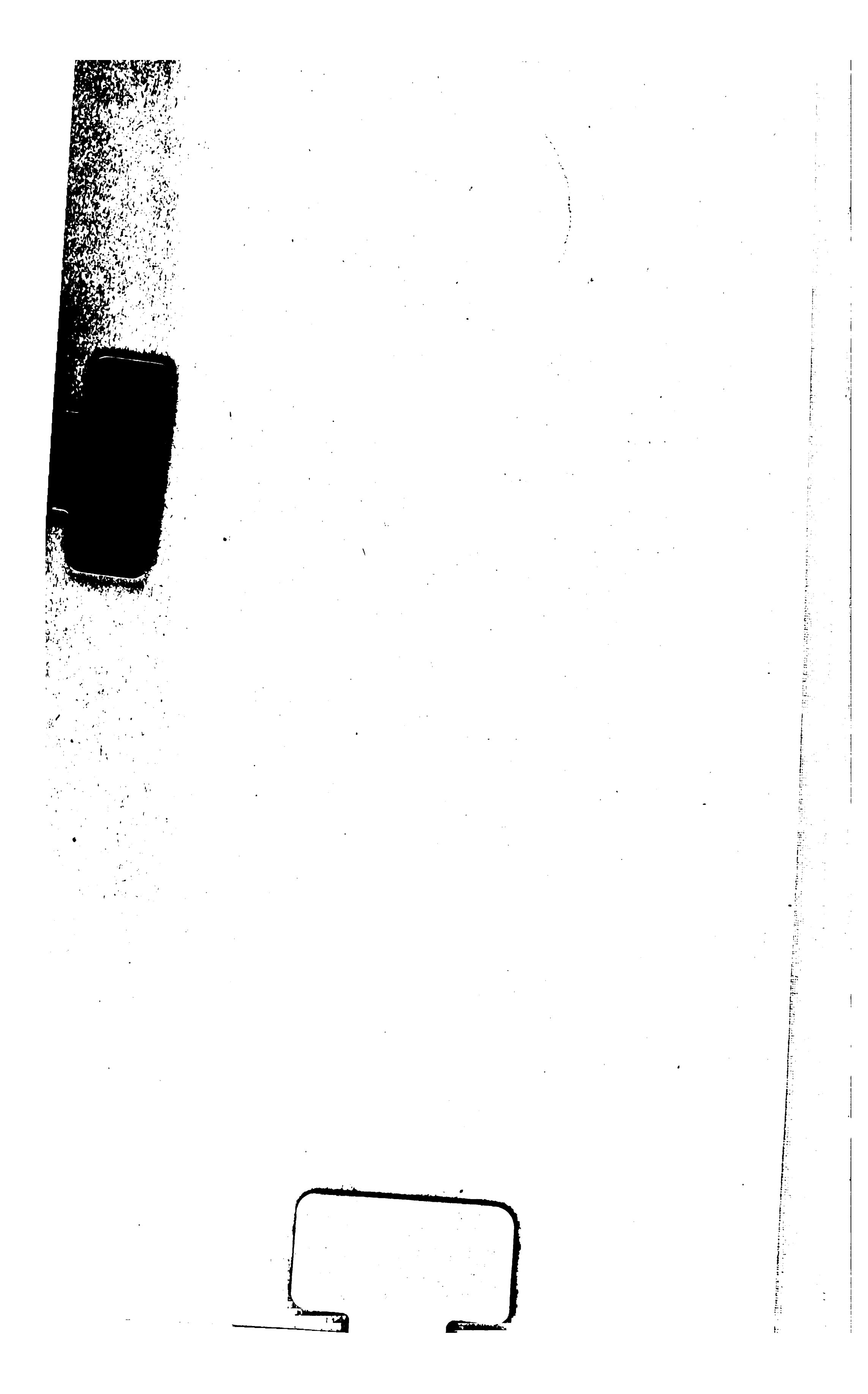




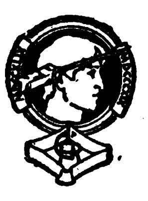


Das Abendmahl im Urchristentum.

Eine exegetische und historisch-kritische Untersuchung

von

Johannes Hoffmann.



Berlin.
Druck und Verlag von Georg Reimer.
1903.

Herrn Professor D. Pfleiderer

in treuer Verehrung

und Dankbarkeit gewidmet.

Inhaltsverzeichnis.

Einleitung.

Einleitung.

§ 1. Allgemeine Orientierung.

Über das Abendmahl ist in den letzten Jahren viel geforscht und geschrieben worden. Dabei knüpfen sich die Fortschritte in der wissenschaftlichen Erkenntnis an die Namen gewisser Gelehrten. Lobstein[1]) hat eingehend und feinsinnig dargelegt, daß das Abendmahl eine symbolische Handlung, ein „dramatisiertes Gleichnis“ Jesu sei. Harnack[2]) hat nachgewiesen, daß das Mahl selbst die eigentliche Handlung sei. Jülicher[3]) wagt zuerst die Behauptung, daß mit der symbolischen Handlung Jesu keine Stiftung beabsichtigt sei. Schließlich hat Spitta[4]) in einer gründlichen und umfassenden Untersuchung über den Ursprung und die Geschichte des Abendmahls gezeigt, daß einerseits der eschatologische Glaube des Urchristentums den Sinn und die Bedeutung des Abendmahls erschließe, und daß andererseits das Brudermahl oder die Tischgemeinschaft der Juden das Vorbild für die äußere Feier abgegeben habe.

Die folgende Untersuchung soll noch umfassender sein als diejenige Spittas, denn sie will sowohl die heute üblichen

---

[1]) „La doctrine de la Sainte Cène“. 1889.

[2]) „Brot und Wasser, die eucharistischen Elemente bei Justin“. 1891. T. u. U., VII.

[3]) „Zur Geschichte der Abendmahlsfeier in der ältesten Kirche“. 1892.

[4]) „Die urchristlichen Traditionen über Ursprung und Sinn des Abendmahls“. 1898.

Deutungen des Abendmahls darlegen und prüfen als auch das Problem selbst, wie es das Abendmahl stellt, aufs neue untersuchen. Dabei wird jedoch diese Arbeit verhältnismäßig kurz und knapp sein; sie wird jede Ausführlichkeit in den Nebendingen und in der Polemik vermeiden, damit die Behandlung des eigentlichen Problems umso klarer und durchsichtiger erscheine und darum auch überzeugender wirke. Das Hauptbestreben geht darauf hinaus, die Dinge einmal so einfach und natürlich als möglich anzusehen; es ist meine Überzeugung, daß wir darin bei der biblischen Forschung noch viel zu lernen haben. Unser Herr hat keine Geheimnisse und Orakel verkündet, sondern in so elementarer Weise gesprochen, wie es dem Verständnis seiner Jünger, die doch einfache, ungebildete Leute waren, entsprach; er hat deshalb stets als Mensch, nicht als Theologe geredet. Gleichfalls sind die Briefe des Paulus, des großen Theologen, eben Briefe, die darauf berechnet sind, daß die Leser sie sofort verstanden. Wenn nun aber trotzdem sich manches Seltsame und Unverständliche findet, so muß es sofort als solches bemerkt und bezeichnet werden. Die Lösung des Rätsels ist dann aber nicht in gelehrten Dingen zu suchen, sondern in den Eigentümlichkeiten des populären Denkens und Glaubens der Antike. Schließlich wird im Gegensatz zu allen bisherigen Arbeiten auf stilgeschichtliche Untersuchungen, d. h. auf künstlerische Betrachtungen der literarischen Form besonderes Gewicht gelegt werden. Diese drei Regeln sollen in der folgenden Untersuchung soweit als möglich befolgt werden.

Worauf es heute bei allen Untersuchungen über das Abendmahl ankommt, ist im letzten Grunde die Frage: Ist nach unseren Berichten, den sogenannten Stellen von der Einsetzung, das Abendmahl als kultisch-sakramentale Gemeindefeier von Jesus gestiftet worden, oder ist das, was wir die Einsetzung des Abendmahls zu nennen pflegen, nur eine symbolische Handlung des Herrn, die er einstmals am letzten Abend seines Lebens im Kreise der Jünger vornahm entweder zu dem Zweck, damit eben die Gemeindefeier zu stiften oder

um nur für die Gegenwart einen Gedanken auszusprechen? Dabei kann dieser Gedanke selbst wiederum entweder eine Todesankündigung Jesu oder etwas anderes, z. B. die Antezipation des messianischen Mahles zum Inhalt haben. Die Formulierung der Streitfrage setzt vier verschiedene Standpunkte und Ansichten voraus.

Die erste, die kirchliche und traditionelle Ansicht ist, daß der Herr das Abendmahl stiftete, indem er es zum erstenmale feierte, d. h. indem er zum erstenmale das der Urgemeinde bekannte Herrnmahl, die kultische Gemeindefeier, beging. Für diese Meinung sprechen, wie sich zeigen wird, unsere jetzigen Texte, aber vom historischen Standpunkt aus geprüft, erscheint sie von vornherein als unmöglich. Dieser Widerspruch muß aufgedeckt und gelöst werden.

Zweitens faßt man die sogenannte Einsetzung oder Stiftung des Abendmahls als eine symbolische Handlung Jesu auf, die er vornahm, um damit die Gemeindefeier zu stiften. Diese Ansicht scheint von allen die einfachste und natürlichste zu sein, der beste Ausweg und die richtigste Vermittelung zwischen den entgegengesetzten Meinungen. In der Tat ist man heute in wissenschaftlichen Kreisen einerseits darüber fast einig, daß der Herr eine symbolische Handlung vorgenommen hat. Andererseits muß man sich doch stets vorhalten, daß die spätere Gemeindefeier des Urchristentums ihre Entstehung eben auf das Ereignis beim letzten Mahle, auf die Handlung Jesu, zurückführt, und zwar so ausdrücklich, daß sie nur die Wiederholung der Handlung Jesu sein will. Es muß also von vornherein ein enger Zusammenhang zwischen der Gemeindefeier und der Handlung Jesu gefordert werden. Diese Gründe für die zweite Auffassung sind allerdings so gewichtig, daß man diese nur verwerfen darf, wenn man zwingende Gegengründe vorfindet. Zunächst kann man nur das Bedenken äußern, daß es merkwürdig und fast unmöglich erscheint, mit einer symbolischen Handlung eine Stiftung vollziehen zu wollen. Denn, so kann man sagen, schon die Fragestellung ist unrichtig; man hat bei einer symbolischen Handlung zu

fragen: was bedeutet sie? welchen Gedanken will sie veranschaulichen? Ob aber damit eine Wiederholung der Handlung als Gemeindefeier beabsichtigt sei, darf man gar nicht fragen, weil in der symbolischen Handlung wie in dem Gleichnis keine Wiederholung gesetzt ist. So hat man bei der Stiftung des Abendmahls die zwei verschiedenen Momente zu unterscheiden: 1. den Gedanken, den die Handlung klar machen will; dieser braucht nicht nur für die Gegenwart, sondern kann auch für die Zukunft Geltung haben, ja eine ewige Wahrheit ausdrücken; 2. die symbolische Handlung, welche als Hilfsmittel für den Augenblick angewendet wird, wo der Gedanke zum erstenmal ausgesprochen wird, wie man zu demselben Zweck ein Gleichnis erzählt. Der angeführte Einwand gegen die zweite Deutung des Abendmahls ist zwar gewichtig, aber nicht überzeugend; es könnte ja die Handlung Jesu keine rein symbolische sein, sondern Nebenmomente enthalten, welche die Wiederholung der Handlung bedingen und damit eine Stiftung anzeigen.

Die dritte Ansicht, bekanntlich von Jülicher aufgestellt, faßt die Handlung Jesu, die er bei seinem letzten Mahle vornahm, überhaupt nicht als die Einsetzung oder Stiftung des Abendmahles, der späteren Gemeindefeier, sondern sieht darin eine symbolische Handlung, die nur für die Gegenwart einen Gedanken veranschaulicht, nämlich den Tod des Herrn ankündigt und zugleich einen Trost darüber enthält. Für diese Deutung spricht die eben angestellte Betrachtung über den Zweck einer symbolischen Handlung. Wenn nach Jülicher also die spätere Gemeindefeier, d. h. zunächst das Liebesmahl der ersten Gläubigen, die ursprüngliche Gestalt des Abendmahls ist, so liegt dennoch dessen Ursprung für ihn in der Handlung Jesu, weil diese von den Jüngern aus dem inneren Bedürfnis nach dem darin enthaltenen Trost wiederholt worden ist. Dabei bleibt aber die Frage zu beantworten: wie ist es möglich, daß die spätere Gemeindefeier ausdrücklich behauptet, mit der Handlung Jesu gestiftet zu sein? Die Schwierigkeit wird umso größer, als die Texte teils direkt, teils indirekt

für die Behauptung des Urchristentums sprechen. Wir werden auf Grund einer Untersuchung der Form und des Inhalts unserer Texte sowohl die zweite als die dritte Ansicht widerlegen.

Viertens bestreitet Spitta noch energischer als Jülicher, daß die Handlung Jesu die Stiftung des Abendmahls sei, lehnt aber ebenso entschieden die Deutung auf eine symbolische Todesankündigung ab. Er faßt vielmehr die Handlung Jesu als die Antezipation des künftigen messianischen Mahles auf, wozu die weltüberwindende Siegesgewißheit den Herrn vor seinem Scheiden und Wiederkommen veranlaßt. Mit Jülicher sieht auch Spitta in dem späteren Gemeindemahl die ursprüngliche Gestalt des Abendmahls, faßt aber auch ebenso, wohl aus unbewußter Inkonsequenz, wie wir sehen werden, die Handlung Jesu als den Ursprung des Abendmahls auf, weil sie von den Jüngern wiederholt wurde. Wir werden finden, daß die Aufstellungen Spittas der Wahrheit und der Lösung des Problems recht nahe kommen, aber doch dringend der Korrektur bedürfen, um derartig gewürdigt zu werden.

Unsere Absicht ist nun, in dem ersten kritischen Teil unserer Untersuchung nicht nur die genannten vier Ansichten zu widerlegen, sondern auch zu zeigen, daß jede von ihnen ein wesentlich richtiges Moment enthält. Daher wird die Prüfung jeder Deutung zugleich jedesmal ein Schritt sein, der uns näher an das Ziel selbst, an das Problem des Abendmahles führt. Schließlich werden wir dabei so viel gelernt haben und dem Ziele so nahe gekommen sein, daß der letzte entscheidende Schritt zu ihm hin aufs beste vorbereitet ist und mit großer Sicherheit unternommen werden kann.

Diese üblichen Deutungen des Abendmahls bedingen auch eine verschiedene Auffassung und Wertung unserer Texte. Diejenigen, welche in unseren Berichten eine kultisch-sakramentale Feier vorfinden, können vom wissenschaftlichen Standpunkt aus dann die Berichte nur für unhistorisch halten. Sie behaupten sogar, wie z. B. Eichhorn[1]), daß der ursprüngliche

[1]) „Das Abendmahl im N. T.“; Hefte zur „Christlichen Welt“. No. 36.

geschichtliche Vorgang sich nicht mehr deutlich erkennen lasse. Andere Forscher, wie Jülicher und Spitta, behaupten dagegen, daß wenigstens unsere synoptischen Berichte im Gegensatz zu dem paulinischen wesentlich gut und treu überliefert und daher als streng geschichtliche Quellen aufzufassen seien, aus denen der geschichtliche Vorgang sich sofort klar und einfach zu erkennen gäbe. Als Ausweg zwischen diesen beiden Ansichten bietet sich eine dritte dar, von der wir, um es im voraus zu sagen, Gebrauch machen werden. Darnach sind die Berichte nicht gleichwertig, aber auch nicht qualitativ (geschichtlich und ungeschichtlich), sondern nur quantitativ, graduell verschieden. Beide Berichte sind, aber in verschiedenem Maße, von dem Dogma und dem Kult der Urgemeinde beeinflußt, der synoptische Bericht vornehmlich so, daß die Handlung Jesu richtig mitgeteilt, aber unrichtig, vom späteren Standpunkt der Gemeinde aus, erklärt worden ist. Unsere synoptischen Texte gleichen nach dieser Auffassung solchen Gemälden, die im neuen Stil übermalt sind, bei denen man aber noch deutlich die Spuren des ursprünglichen Bildes wahrnimmt, sodaß man aus den Resten das Ganze wiederherstellen kann. Diese Erwägungen machen es uns zur Pflicht, unsere Berichte so kurz als möglich exegetisch anzusehen und dabei die synoptischen Texte mit dem paulinischen zu vergleichen.

§ 2. Untersuchung der Texte.

Wenn wir die vier Berichte von der Einsetzung des Abendmahles durchlesen, so fällt uns sofort die Verschiedenheit des Wortlautes auf, besonders in den Aussagen bei der Einsetzung des Kelches. Mit Recht unterscheidet man zwei Grundformen; die eine ist die Form des Markus, des ältesten Evangelisten, die andere ist die des Paulus, des ersten Theologen. Ganz nahe mit der Form des Markus ist der Bericht des Matthäus verwandt, so daß man mit Recht seine Abhängigkeit von jener behauptet. Von den Abweichungen ist nur die wesentlich und bemerkenswert, daß Matthäus zu den

Worten: αἷμα ..... ἐκχυννόμενον ὑπὲρ πολλῶν hinzufügt: εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν; zweifellos ist dies die Erklärung einer späteren Zeit, und ob sie berechtigt ist, wird sich bei der näheren Untersuchung ergeben.

Wenn wir nun diese erste Grundform mit der zweiten, der paulinischen, vergleichen, so treten uns bei den Einsetzungsworten Abweichungen von wesentlicher Bedeutung entgegen:

1. In beiden Teilen der Einsetzung fügt Paulus hinzu, daß die Handlung zum Gedächtnis Jesu geschehen soll. 2. Ebenso fügt Paulus zu den Worten des Markus, welche nur sagen „das ist mein Leib", den Gedanken hinzu, daß der Leib zu Gunsten der Jünger gebrochen werde. 3. Die Worte bei der Darreichung des Kelches lauten nach Paulus: τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη ἐστὶν ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι. Hier liegt klar und deutlich die Vorstellung von der Bundesschließung, vor, was bei Markus nur undeutlich ausgedrückt war: τοῦτό ἐστιν τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκης.

Betrachten wir zuletzt den Text des Lukas, so finden wir, daß die eigentlichen Worte der Einsetzung (V. 19—20) wesentlich die paulinische Form aufweisen. Besonders auffallend ist jedoch die Erscheinung, daß wir hier eine Dublette vor uns haben, da die Verse 16—18 schon das Mahl beschreiben und zwar mit den Ausdrücken und Begriffen des synoptischen Berichtes. Nun kann man allerdings diese Tatsache leugnen, wenn man behauptet, daß in jenen Versen gar nicht die Handlung Jesu, sondern das Passahmahl dargestellt wird, das Jesus nach Vers 15 mit den Seinen feiern will. Dann hätten wir bei Lukas einen Bericht über das Passah und einen über das Abendmahl; wir könnten daraus die Absicht des Schriftstellers vermuten, daß er damit den Abschluß des Passah als des alten Bundesmahles und die Stiftung des Herrnmahles als des neuen darstellen wollte. Dann würden auch die Verse 16 und 18 dazu dienen, der Handlung den Charakter des Abschlusses zu verleihen. Diese Auffassung hat entschieden etwas für sich, und wir würden sie teilen, wenn wir den

echten Lukastext vor uns hätten. Dies ist nun bekanntlich nicht der Fall, denn die Worte von der Einsetzung des Kelches (19b—20) fehlen in mehreren und zwar alten Handschriften. Hätten diese Verse ursprünglich dagestanden, so wären sie nicht ausgelassen worden; sie sind aber zweifellos aus 1. Kor. 11, 24 ergänzt, wie die große Übereinstimmung zeigt. „Dabei ist die Nacharbeit der Redaktion besonders an dem weder zu αἵματι noch zu ποτήριον passenden, aber aus dem synoptischen Bericht übernommenen und gewaltsam in die neue Struktur eingezwängten τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυννόμενον zu erkennen.“ (Holtzmann, Kommentar. 2. Aufl.) Sonach liegt doch eine Dublette vor, und der ursprüngliche Text hat in den Versen 16—19a zwar etwas undeutlich aber doch mit dem synoptischen Begriffsmaterial die Stiftung des Abendmahls beschrieben.

Nachdem wir die Form der Berichte untersucht haben, müssen wir noch ihren geschichtlichen Wert prüfen. Dabei fahren wir gleich in der Betrachtung des echten Lukastextes fort. Er ist nun darin noch einfacher als der Text des Markus, daß bei ihm die symbolische Deutung des Kelches fehlt. Diese große Einfachheit des Textes, mit der er die Handlung selbst, abgesehen von der Einleitung (14f.), beschreibt, deckt die Möglichkeit eines älteren Textes auf. Indessen ist die Annahme ganz ausgeschlossen, daß Lukas bewußt eine ältere Rezension des Berichtes, also etwa ein Abendmahl ohne den symbolischen Kelch, wiedergeben wollte. Vielmehr wird er, der doch der zweiten oder dritten Generation nach Jesus angehörte, den ersten Kelch für den symbolischen Abendmahlskelch gehalten haben. Trotzdem bleibt die Möglichkeit, daß Lukas eine alte Quelle benutzt hat, die, ohne daß er es merkte, eine ursprüngliche Form des Abendmahles, nämlich ohne den symbolischen Kelch, beschreibt. Es finden sich ja auch sonst und gerade in der Leidensgeschichte bei Lukas höchst eigentümliche Worte Jesu, die den Anspruch machen, ursprünglich zu sein, und die Lukas selbst nicht mehr recht verstanden zu haben scheint, ja, die er vielleicht, wenn er

sie richtig verstanden hätte, als seinem späteren kirchlichen Standpunkt anstößig ausgelassen hätte. Als ein Beispiel dafür sei die Notiz von den zwei Schwertern erwähnt, die, wie Pfleiderer[1]) zeigt, unmöglich bildlich gefaßt werden kann, sondern in der Tat die geschichtliche Erinnerung enthält, daß der Herr sich vor Meuchelmord schützen, d. h. also nach Möglichkeit seinen Tod abwenden wollte. Das wirkliche Verständnis dieser Worte ist natürlich dem Lukas unmöglich, weil er als Deuteropauliner an den Sühnetod Christi glaubt, von dem aus gesehen jeder Versuch Jesu, den Tod zu meiden, als unmöglich, weil anstößig erscheint. Ob nun wirklich auch in unserem Falle eine alte Quelle vorliegt, wird sich aus der weiteren Untersuchung ergeben.

Was nun den Bericht des Markus betrifft, so dürfen wir ihn zunächst als gute Quelle anerkennen, da wir in diesem Evangelium überhaupt das älteste und zuverlässigste Geschichtswerk der evangelischen Geschichte besitzen, das die wirklichen Begebenheiten noch wesentlich treu wiedergibt. Dagegen dürfen wir nicht den paulinischen Bericht ohne weiteres als authentisch auffassen, weil er weit mehr ausgestaltet und viel komplizierter ist als der synoptische Bericht. Indessen läßt uns eine Bemerkung darauf schließen, daß der Apostel doch wesentlich treu überliefert hat. Er hat den Bericht, wie er sagt, überkommen; der Beweis dafür liegt aber nicht in den Worten „ἐγὼ γὰρ παρέλαβον ἀπὸ τοῦ κυρίου“, da sie bekanntlich auf zwei verschiedene Weisen verstanden werden und für jede dieser Deutungen sich berechtigte Gründe anführen lassen. Vielmehr beweist es der liturgische Klang der Einsetzungsworte selbst; sie können in dieser Form nicht frei von Paulus gebildet sein, sondern setzen eine Geschichte voraus, in der sich die liturgische Form bildete, bis sie im paulinischen Texte ihre feste Gestalt erreichte. Stellen wir nun wieder die beiden Grundformen gegenüber, so hat zwar Paulus der Zeit nach vor Markus geschrieben, aber dieser hat dafür den ein-

---

[1]) „Urchristentum“ 2. Aufl. I, 684 f.

fachsten Bericht, was der Sache nach für seine größere Ursprünglichkeit spricht. Es zeigt sich das besonders daran, daß die paulinischen Worte, wonach das Abendmahl zur Erinnerung an den Herrn geschieht und darum stetige Wiederholung fordert, bei Markus fehlen; diese Worte des Paulus sind deshalb als Zusätze zu beurteilen. Diese Behauptung wird jedoch noch heute bestritten; die Worte „zu meinem Gedächtnis", sagt man, passen nur bei der Stiftung selbst; hätte man sie später hinzugefügt, so hätte man die Form gewählt „zum Gedächtnis des Herrn". Markus hat darnach die paulinischen Worte ausgelassen, weil man ihrer später nicht mehr bedurfte. Diese Auffassung ist jedoch sehr Geschmackssache; viel wahrscheinlicher ist es, daß man später Worte Jesu in den Mund legte, nicht gerade in liturgischem als vielmehr in erklärendem Interesse, eine Tatsache, die oft genug im N. T. bezeugt ist.

Neben der Einfachheit des Markustextes spricht noch der Vers 25 für seine größere Ursprünglichkeit. Paulus hat diesen Vers ausgelassen, weil er für die spätere Zeit nicht mehr paßte, aber der Vers ist so eigenartig und unerfindbar, daß gerade jede Deutung der Handlung Jesu die letzte Probe ihrer Richtigkeit darin findet, wenn dieser Vers dabei klar und einfach erklärt worden ist.

I. Kritischer Teil.

Darstellung und Kritik der bisherigen Deutungen der Handlung Jesu.

Kapitel I.
Die Handlung Jesu als Sakrament.

§ 3. Darlegung dieser Ansicht.

Wir haben nun die erste der in der Einleitung aufgestellten Deutungen des Abendmahles darzustellen und zu prüfen, nämlich: Ist das Abendmahl als kultisch-sakramentale Feier von Jesus gestiftet worden? Wenn wir heute vom Abendmahl reden, so denken wir an die uns allen bekannte kultische Feier dieses Namens. Ebenso verhält es sich mit dem Herrnmahl des Urchristentums; wenn man eine kultische Feier mit diesem Namen hatte, so denkt man überall, wo man vom Herrnmahl redet, eben an diese kultische Feier. Die Anwendung auf unsere Berichte ist sehr einfach, aber ebenso wichtig. Wenn unsere Schriftsteller erzählen, daß Jesus am letzten Abend seines Lebens im Kreise der Jünger die aus dem Herrnmahl bekannte Handlung vorgenommen hat, so wollen sie damit den Ursprung der Feier, ihre Stiftung oder Einsetzung durch den Herrn berichten. Mit Recht sagt Eichhorn (a. a. O.): „Wer sich der Wucht dieser Tatsache dadurch widersetzt, daß er sie einfach ignoriert, mit dem halte ich jede Verständigung für ausgeschlossen." Selbstverständlich meint Paulus, wenn er mit den Korinthern vom Herrnmahl spricht, die ihnen bekannte Gemeindefeier; sein Bericht 1. Kor. 11, 23ff. will natürlich ihre Stiftung erzählen.

Aber ebenso mußten die Leser der synoptischen Berichte denken, daß hier von den Evangelisten die Einsetzung der Feier mitgeteilt werde. Noch mehr, die Synoptiker selbst sind der Meinung, jetzt in diesem Abschnitt ihrer Erzählung den Ursprung und die Stiftung des Herrnmahles zu berichten; sie sagen es zwar nicht, aber sie brauchten es auch gar nicht, weil darüber kein Zweifel bestehen konnte. Das Abendmahl hat ja als kultische Feier in der Gemeinde bestanden, ehe die Berichte über ihren Ursprung abgefaßt wurden, ebenso wie der Glaube an die Auferstehung Jesu lange vorher da war, bevor die Berichte darüber schriftlich fixiert wurden. Aus dieser Betrachtung folgt, daß unsere Schriftsteller in dem Ursprung des Herrnmahles eine Stiftung sehen.

Dabei bleibt nun als die eigentliche Frage zu beantworten: Hat nach der Meinung unserer Berichterstatter Jesus die Feier dadurch gestiftet, daß er die Stiftung durch eine symbolische Handlung andeutete, oder dadurch, daß er die Feier selbst zum erstenmale beging? Die endgültige Lösung dieser Frage folgt nur aus einer Betrachtung über den Charakter des Herrnmahles im Urchristentum. Um es im voraus zu sagen, wenn sich ergibt, daß die Leser und Verfasser unserer Texte das Abendmahl als sakramentale Feier auffassen, so läßt sich leicht der Beweis führen, daß auch nach unseren Berichten Jesus bei der Stiftung eine kultisch-sakramentale Feier beging.

Wo finden wir nun Antwort auf unsere Frage? Wo wird uns zum erstenmale etwas Deutliches über den Charakter des Herrnmahles im Urchristentum mitgeteilt? Zweifellos von Paulus im 1. Korintherbrief, wo er auf die Feier des Herrnmahles zu sprechen kommt.

Nun mag es bedenklich erscheinen, die Auffassung des Urchristentums aus Paulus ersehen zu wollen, da dieser soviel Neues und Originales gebracht und vor allem die Lehre, vielleicht auch gerade den Kult der Urgemeinde vollständig umgestaltet hat. Indessen hat dieser sonst so richtige Einwand gerade hier wenig zu bedeuten. Denn zunächst stammt ja

der eine Bericht von Paulus selbst; daher muß der Apostel selbstverständlich seine Auffassung des Herrnmahles in diesen Bericht hinein und aus ihm herauslesen. Ferner sind, wie jetzt fast allgemein zugegeben ist, die Synoptiker wie überhaupt so auch in ihren Einsetzungsberichten von der paulinischen Lehre abhängig, wie sich noch zeigen wird. Unsere Evangelisten schreiben Jahrzehnte nach dem 1. Korintherbrief, wo Paulus als Lehrer und Apostel in der großen, heidenchristlichen Kirche anerkannt war. Aber dieser Gründe bedarf es garnicht einmal, wenn wir die betreffende paulinische Stelle betrachten, 1. Kor. 10, wo Paulus die Teilnahme der Christen an den heidnischen Opfermählern verbietet. Hier will er durchaus nicht eine neue Lehre über das Abendmahl bringen, im Gegenteil, die Beweiskraft seiner Ausführungen liegt gerade in der gemeinsamen Auffassung vom Herrnmahl. Seine Ausführung hat überhaupt nur Sinn, wenn die Korinther ihm seine Voraussetzung zugeben; nur dann durfte er darauf rechnen, daß sie auch seine Folgerungen annehmen würden; die gemeinsame Voraussetzung ist aber gerade die Auffassung vom Abendmahl. Die vorsichtige Haltung, wie sie hierbei Clemen („Der Ursprung des heiligen Abendmahls“; Hefte zur christlichen Welt No. 37) einnimmt, ist als übertrieben und bloße Theorie zu achten. Wenn er sagt, „keinesfalls darf von der Anschauung des Paulus ohne weiteres auf die des Urchristentums geschlossen werden“, so ist das insofern schon unrichtig, als mindestens die Korinther diese Auffassung gehabt haben müssen. Wenn man einwendet, daß sie ihre Auffassung von Paulus überkommen hätten, so gilt dasselbe fast von der gesamten heidenchristlichen Kirche, also dem größeren Teil des Urchristentums zur Zeit Pauli. Nach dem Kanon Clemens könnte man folgern: aus der Anschauung und Lehre der Reformatoren darf nicht ohne weiteres auf die der Kirche ihrer Zeit geschlossen werden. Die Reformatoren sind wie Paulus hier doch die Repräsentanten der ersten Lehrausbildung, aus denen man die Lehre und Anschauungen der Zeit überhaupt erkennen kann.

Die Stelle 1. Kor. 10, 14ff. werden wir umso leichter verstehen, wenn wir auf den großen Ernst und heiligen Eifer achten, womit der Apostel vor der Teilnahme am heidnischen Opfermahl warnt. Er bezeichnet diese Teilnahme als Götzendienst, d. h. gerade mit dem Worte, das den Juden und Christen den größten Frevel ausdrückt, der sich überhaupt denken läßt; er sagt ferner: „eine nicht menschliche Versuchung ist über euch gekommen". Wer so ernst und besorgt vor einer Gefahr warnt, glaubt natürlich, daß sie wirklich vorhanden ist. Die Gefahr bestand nun darin, daß die Korinther am Kelch und Tisch der Dämonen teilnahmen und darum κοινωνοὶ τῶν δαιμονίων wurden, d. h. daß sie durch die Teilnahme an den heidnischen Opfermählern, die den Dämonen galten, mit diesen in Gemeinschaft traten. Hier ist ein kurzes Wort darüber am Platze, was Paulus und das Urchristentum von den Dämonen hielten.

Man kann noch heute die Behauptung hören, daß die ersten Christen an die Existenz dieser Dämonen gar nicht geglaubt hätten; denn die Dämonen seien die heidnischen Götter, diese aber seien „Nichtse", wie Jesajas schon sagt, also Truggebilde der menschlichen Phantasie. Sagen doch auch die aufgeklärten Christen in Korinth: die Teilnahme am heidnischen Opfermahl kann uns nichts schaden, denn „es gibt nur den einen Gott". Indessen haben nicht nur die „schwachen Brüder" in Korinth, sondern das ganze Urchristentum an die Existenz und das Wirken dieser Dämonen geglaubt. Jesus selbst sagt: „Wenn ich nun die Dämonen austreibe, so ist das Reich Gottes zu euch gekommen (Luk. 11,20); er sieht die Erlösung, welche das Reich Gottes bringt, gerade in der Besiegung der Dämonen, ein Glaube, den wir bis zu den Apologeten hin verfolgen können. Es verhält sich damit so: Die Christen sahen in den Dämonen böse Geister, die Heiden hielten sie für ihre Götter. Die Christen haben nur den einen Gott, „durch den alles geworden ist (1. Kor. 8, 6). Dieser Gott ist darum Gott, weil er der Schöpfer ist. Dagegen sind die Dämonen wie die Engel keine Götter, weil sie

geschaffene Wesen sind. Diese bösen Geister blenden und täuschen die Menschen so sehr, daß diese sie für ihre Götter halten. Die Heiden stehen so ganz unter dem Einfluß und dem Wirken der Dämonen; z. B. behaupten einige Apologeten, daß die griechische Philosophie das Erzeugnis der Dämonen sei.

Wenn die Christen von Anfang an die Erlösung in der Befreiung von den Dämonen sahen, so glaubten sie auch daran, daß sie noch als Christen den bösen Einflüssen von jenen unterliegen könnten. Nun verstehen wir erst recht den Ernst und den Eifer des Paulus, mit dem er warnt, nicht in Gemeinschaft mit den Dämonen zu treten. Als bekannt und geläufig setzt er voraus, daß diese Einwirkung beim Opfermahl stattfindet. Diese Vorstellung müssen wir zu verstehen suchen, denn Paulus postuliert eine gleiche Einwirkung bei dem Herrnmahl; und diese zu finden, ist ja gerade unsere Aufgabe.

Hier begegnet uns, was wir ausdrücklich bemerken wollen, zum erstenmale eine Vorstellung, die uns Heutigen ganz fremd und unverständlich ist. Nach unserer Anschauung treten wir mit Gott durch das Gebet in Verbindung, aber nicht durch das Essen. Wir suchen die Gemeinschaft mit Gott, wie es unserer Religion entspricht, in der rein geistigen Sphäre, vornehmlich in der Gesinnung. Hier dagegen findet die Kommunion im kultischen Mahle statt; dies ist aber der Grundgedanke der antiken Religion, die den Ton stets auf die äußere Institution legt. Wir müssen nun versuchen, uns einmal ganz in diese antiken Anschauungen zu versenken.

Der Grundgedanke des antiken, nicht bloß des jüdischen Opfermahles ist der einer Kommunion mit der Gottheit. Durch den Genuß des Opferfleisches nimmt der Mensch zunächst das heilige Leben des Opfertieres, dann aber auch das Leben des Gottes selbst in sich auf; er tritt in mystischer, aber realer Weise in Lebensgemeinschaft mit Gott, ein Gedanke, den wir auch bei den alten heidnischen Mysterien vorfinden. Diese Gemeinschaft macht man sich am einfachsten an der populären Vorstellung von der Besessenheit klar. Darnach fährt die Gottheit in solche Menschen hinein und nimmt sie ganz und

gar in Besitz; die Besessenen im neuen Testament bilden dafür die anschaulichsten Beispiele. So etwa fährt beim Opfermahl der Gott in den Menschen hinein, wie nach Johannes der Teufel in den Judas fährt, sobald er den ersten Bissen genießt. Andererseits wird bei dem Opfermahl auch eine Kommunion zwischen den Teilnehmern hergestellt, denn alle empfangen dasselbe heilige Leben des Opfertieres und treten in dieselbe Lebensgemeinschaft mit der Gottheit.

Weil die sakramentale Wirkung des Opfermahles, die den antiken Vorstellungen geläufig und verständlich ist, dem modernen Denken fremd und unverständlich bleibt, so müssen wir uns davor hüten, dem antiken Menschen die Reflexionen zuzuschieben, die wir selbst über das Sakrament anzustellen pflegen. Weil es nämlich nach unseren heutigen Vorstellungen einfach irrational und unmöglich ist, daß durch den Vollzug einer äußeren Handlung, wie es das Essen im Opfermahl ist, eine Gemeinschaft des Menschen mit Gott hergestellt wird, so sind wir zu leicht dazu geneigt, zwischen der äußeren Handlung und der religiösen Wirkung des Sakramentes nicht das Verhältnis von Mittel und Wirkung, sondern von Bild und Abgebildetem zu sehen. Die äußere Handlung des Sakramentes erscheint uns als eine symbolische, sodaß sie bildlich die Wirkung des Sakramentes veranschaulicht. Man denke dabei etwa daran, wie die Vermittlungstheologie und die gebildeten Laien sich Taufe und Abendmahl klar machen. Weil für sie diese kirchlichen Handlungen traditionell als Sakramente gelten, dabei aber die äußere Handlung nach ihren Vorstellungen nicht das Mittel der geglaubten religiösen Wirkung sein kann, so fassen sie sowohl in der Taufe wie im Abendmahl die äußere Handlung als eine symbolische auf, die das veranschaulicht, was der Christ dabei im Glauben erlebt. Das Besprengen mit dem Taufwasser ist so gewöhnlich ein Bild dafür, daß der Mensch von seiner Sünde gereinigt wird, der Genuß der Speisen im Abendmahl ein Bild für die Aneignung Christi. Diese heute weit verbreitete Betrachtung der kirchlichen Sakramente ist ein deutliches Zeichen dafür, daß

wir die eigentliche Sakramentsvorstellung nicht mehr haben und verstehen; unsere heutigen Sakramente sind in der Tat ganz andersartig als die der Antike. Daher kennt auch unser Reformator den wirklichen antiken Sakramentsglauben nicht mehr, wenn er behauptet, daß bei der Taufe nicht das Wasser, sondern das Wort Gottes, das damit verbunden ist, die religiöse Wirkung vermittelt.

Dagegen ist für den antiken Menschen die äußere Handlung des Sakraments niemals eine bloß symbolische, sondern stets das Mittel, und zwar innerhalb des Sakramentes das einzige, wodurch die Gemeinschaft mit der Gottheit erfolgt; die heilige, geweihte Speise des Opfermahles oder religiösen Mahles überhaupt ist dabei das sinnenfällige Mittel, das Vehikel.

Wenn nun der antike Hellenismus auch den Begriff des Symbolischen beim Sakrament kennt und anwendet, so versteht er ihn doch anders als wir; symbolisch ist z. B. für die alten Kirchenlehrer nicht gleich „bildlich“, also der Gegensatz von „wirklich“, „real“, sondern gleich „geheimnisvoll“, „mystisch“, der Gegensatz von klar und deutlich, weshalb die hellenistische Welt ihre Sakramente mit „Mysterien“ bezeichnet.

Man wird den antiken Sakramentsglauben sich deutlicher machen können, wenn man diesem Hauptstück der antiken Religion das entsprechende der heutigen Religion, nämlich den Gebetsglauben, gegenüberstellt; das Gebet ist für uns das Mittel für die Gemeinschaft mit Gott. Nur der Irreligiöse, aber niemals der gläubige Christ kann daran zweifeln, daß auf diese zwar unsichtbare, weil im Menschen sich vollziehende, aber doch natürliche und rationale Handlung eine religiöse oder übernatürliche Wirkung erfolgt. Aber ebensowenig ist es dem antiken Gläubigen zweifelhaft, daß auf die äußere, sakramentale Handlung eine gleiche übernatürliche Wirkung, eine göttliche Reaktion erfolgt. Der Unterschied beider Denkweisen erklärt sich daraus, daß die antike Religion stets auf die äußere Institution, die heutige aber stets auf die Gesinnung den Ton legt.

Das Beispiel des Gebetes der heutigen Menschheit kann uns auch noch eine andere Seite am Sakrament verdeutlichen, die uns sonst unverständlich bleibt. Wenn auf die äußere Handlung stets die Gottheit reagiert, so ist die Wirkung des Sakramentes rein objektiv; auf die subjektive Haltung des Menschen wird dabei gar nicht reflektiert. Diese Vorstellung ist uns so fremd, daß die heutigen Christen nach dem Vorbild Luthers die sakramentale Wirkung fest an den Glauben des Teilnehmers knüpfen, wiederum ein Beweis dafür, daß der antike und wirkliche Sakramentsglaube unverständlich geworden und prinzipiell abgetan ist. Bei dem Gebet wird nun niemand behaupten, daß nur das Gebet des Gläubigen eine religiöse Wirkung habe, denn der Glaube ist, wie jeder weiß, die Voraussetzung des Gebetes; der Ungläubige betet nicht. So ist es aber ebenso eine falsche Fragestellung, bei dem antiken Sakrament von dieser Wirkung für den Gläubigen zu reden, die Wirkung also vom Glauben des Teilnehmers abhängen zu lassen; denn auch hier ist der Glaube stets die Voraussetzung der Teilnahme, der Ungläubige beteiligt sich überhaupt nicht am Sakrament. Das Resultat dieser Untersuchung ist also: Wie das Gebet nach dem heutigen Glauben uns real mit Gott in Gemeinschaft bringt, so hat das Sakrament nach dem antiken Glauben eine gleiche Wirkung.

Den Gedanken von der Kommunion mit den Dämonen folgert Paulus aus der Voraussetzung, daß bei dem Herrnmahle eine gleichartige Kommunion stattfindet. Für uns folgt daraus umgekehrt, daß im Herrnmahl eine Gemeinschaft erfolgt wie bei dem Opfermahl.

Noch dazu gebraucht der Apostel für die Wirkungen denselben Ausdruck: κοινωνοὶ und κοινωνία; „der Kelch, den wir segnen, ist er nicht die κοινωνία des Blutes Christi? Das Brot, das wir brechen, ist es nicht die κοινωνία des Leibes Christi?“ Das Abendmahl hat nach Paulus einen solchen sakramentalen Charakter wie das Opfermahl, d. h. an den Genuß der Speisen ist die Wirkung der Feier geknüpft, die Kommunion, die im Abendmahl wie im Opfermahl stattfindet.

Übrigens würden wir das Abendmahl dann nicht, wie Paulus tut, mit dem Opfermahl, sondern genauer mit dem antiken religiösen Mahle zusammenstellen. In der späteren Zeit lehnte man nämlich die blutigen Opfer und den Genuß des Opferfleisches ab und setzte dafür einfache Speisen ein wie Brot, Wein und Wasser, die dann durch das Gebet zu heiligen Speisen geweiht wurden. Der Genuß dieser geweihten Speisen bewirkte gleichfalls eine Kommunion mit der Gottheit; man denke dabei besonders an die Mithrasmysterien. Gleichzeitig sind diese religiösen Mähler Verbrüderungsmähler, was der Vorstellung von einer Verbindung der Teilnehmer am Opfermahl genau entspricht. Hierfür sind uns die religiösen Brudermähler der Essener die besten Beispiele; auch die Wunderspeisungen Jesu gehen vielleicht auf wirkliche Liebesmähler zurück.

Mit wem erfolgt nun im Herrnmahl die Kommunion? Die Frage scheint sehr leicht beantwortet werden zu können: aus der Analogie mit dem Opfermahl folgt, daß im Herrnmahl eben eine Kommunion mit dem Herrn, mit Christo stattfindet, denn ihm wird das Mahl gefeiert, wie das heidnische Opfermahl den Dämonen. Und die Art der Kommunion läßt sich wieder nach der antiken Anschauung von der Besessenheit einfach vorstellen. Christus ist ja für Paulus kein Mensch, sondern ein göttliches Wesen, der Geist selbst; er kann also nach Art der Geister die Menschen in Besitz nehmen. Die Geistesmitteilung erfolgt nach dem Glauben des Apostels in der Taufe; sie ist also auch hier an einen sakramentalen Akt gebunden. Im Herrnmahl erfolgt eine gleichartige Kommunion; sie dient, so mögen dabei etwa die Vorstellungen sein, dazu, die Lebensgemeinschaft mit Christo, die in der Taufe erfolgt ist, stets aufs neue zu befestigen, wie das Opfermahl die Lebensgemeinschaft mit der betreffenden Gottheit stets erneuert. Dies ist die Auffassung des Paulus vom Herrnmahl, wenn er es mit dem Opfermahl in Parallele stellt, und sie paßt auch, wie wir gesehen haben, vollkommen zu seiner Christologie.

Paulus gebraucht dann für diese Kommunion mit Christus den Ausdruck: κοινωνία τοῦ σώματος καὶ αἵματος Χριστοῦ. Dabei müssen Leib und Blut wie Pfleiderer bemerkt, folgerecht nicht als Symbole des Todes, sondern des Lebens Christi aufgefaßt werden; „darnach wäre Leib und Blut ein doppelter Ausdruck für das persönliche Leben Christi, mit welchem der Genuß des Herrnmahles in eine geheimnisvolle Verbindung versetzen soll“ (Urchristentum, 2. Aufl. I., 298).

Mit Recht weist Pfleiderer auch darauf hin, daß Paulus selbst noch den anderen parallelen Gedanken zum Opfermahl ausspricht, nämlich daß im Herrnmahl auch eine Kommunion der Teilnehmer untereinander stattfindet (1. Kor. 10, 17). Ähnlich sagt Spitta: „Es handelt sich nicht um eine Gemeinschaft mit Christus, sondern mit dem Leib und Blut Jesu. Dieser Ausdruck ist bedingt durch die Form der Einsetzungsworte. Der Sinn derselben wird nicht gewonnen, wenn man vom verklärten Leib und Blute eine Vorstellung zu gewinnen sucht, sondern wenn man anerkennt, daß es hier Bezeichnung des Wesens Christi sein soll in seiner jetzigen, pneumatischen Existenzweise. Durch den Genuß des Brotes nimmt der Christ das pneumatische Leben Christi in sich auf“ (a. a. O. S. 314).

Das ist zunächst alles logisch und richtig gedacht, aber es läßt sich dagegen folgendes feststellen und behaupten. Dieser Gebrauch von Leib und Blut Christi als Bezeichnung der Person des lebendigen, erhöhten Herrn wäre zuerst ganz einzigartig und seltsam. „Fleisch und Blut“ (σάρξ καὶ αἷμα) steht im neuen Testament zuweilen als Bezeichnung der menschlichen Natur im Gegensatz zu der göttlichen, aber irgend ein ähnlicher Gebrauch von „Leib und Blut“ ist nicht bekannt und vor allem nicht der, den jene Gelehrten angaben. Weshalb sollte nun Paulus, wenn er wirklich die lebendige Persönlichkeit Christi oder das persönliche Leben Christi gemeint hätte, sich auf einmal eines ganz ungewöhnlichen Ausdrucks bedient haben? Wie hätten ihn dann die Korinther verstehen können? Gerade hier, wo der Apostel so ernst

und eindringlich redet und sozusagen jedes Wort auf die Goldwage legt, wird er sich hüten, etwas zu sagen, das nur irgendwie nicht ganz deutlich und verständlich wäre.

Wenn daher Paulus hier von Leib und Blut Christi redet, so muß dieser Ausdruck jedem Leser bekannt sein. Aber, was ist denn dann damit gemeint, und wie kommt der Apostel zu diesem Ausdruck? Selbstverständlich stammt dieser, wie Spitta ganz mit Recht bemerkt, aus den Einsetzungsberichten, denn diese Worte Jesu waren jedem Christen bekannt, und nur hier stehen „Leib und Blut“ Christi miteinander in engster Beziehung. Dann kann aber auch Paulus „Leib und Blut“ Christi nur so verstehen, wie die Einsetzungsworte es angeben, und das vornehmlich deshalb, weil hier Paulus gerade vom Abendmahl redet.

In den Einsetzungsworten handelt es sich nun zweifellos um den im Tode gebrochenen Leib und das im Tode vergossene Blut Christi; Leib und Blut Christi sind hier nicht Symbole seines Lebens, sondern seines Todes, und zwar seines Sühnetodes. Jeder Christ, der sich am Herrnmahl beteiligt, sieht in dem Brot und Wein die Zeichen für Leib und Blut des Herrn, die er in den Tod gab. Leib und Blut sind daher in der kultischen Feier bestimmte Größen; wenn ein Christ den andern oder ein Heide ihn fragen würde: was bedeutet denn in der Feier des Herrnmahles Leib und Blut Christi, so würde dieser antworten: „Leib und Blut gab der Herr für uns in den Tod; sie sind uns daher die Symbole seines Sühnetodes, was uns jedes Herrnmahl aufs neue einprägt.“ Leib und Blut Christi sind also im Abendmahl bestimmte Größen, die ihren Charakter dadurch empfangen, daß sie sich stets auf den Sühnetod des Herrn beziehen. Wenn nun Paulus sagt, im Herrnmahl findet eine Gemeinschaft mit Leib und Blut Christi statt, so muß jeder Leser dieser Worte, der das Herrnmahl kennt, an Leib und Blut Christi denken, wie sie im Herrnmahle gedeutet werden, d. h. an die Symbole des Sühnetodes Christi. Ganz fern liegt solchen Lesern der Gedanke, daß die bestimmten kultischen Größen des Herrn-

mahles noch etwas anderes bedeuten können, daß sie etwa die Symbole des Lebens und der Person Christi seien. Paulus hätte dann also so unzweckmäßig geschrieben, daß ihn seine Leser mißverstehen mußten. Aber der Apostel hat nicht die geringste Sorge, daß er mißverstanden werden könnte, denn er redet wie von einer selbstverständlichen Sache in ruhigem und natürlichem Tone.

Wenn Paulus wirklich nur meinte, daß im Herrnmahl eine Gemeinschaft mit Christo erfolgte, so hätte er es sicherlich gesagt, κοινωνία Χριστοῦ, was ja der κοινωνία δαιμονίων viel besser entsprochen hätte. Aber die Worte κοινωνία τοῦ σώματος καὶ αἵματος muß jeder, der das Herrnmahl kennt, dahin verstehen, daß in der Feier mit dem gebrochenen Leibe und dem vergossenen Blute eine Kommunion stattfinde. Pfleiderer (Paulinismus, 2. Aufl. S. 253) sagt daher etwas anders als vorhin: „Der Ausdruck κοινωνοία τοῦ σώματος καὶ αἵματος bedeutet die Aneignung Christi als des gekreuzigten Erlösers". Das kommt dem Richtigen schon näher, ist aber noch immer nicht genau, denn es läßt sich stets darauf erwidern, daß Leib und Blut Christi nicht Symbole des gekreuzigten Erlösers sind, sondern seines Sühnetodes, dessen, was er getan und gelitten hat, nicht dessen, was er ist, also Symbole seines Werkes, nicht seiner Person. Es bleibt bei unbefangenem Lesen der Worte nichts anderes übrig: Wenn Paulus, ohne irgend eine Erklärung hinzuzufügen, die κοινωνία mit den Dämonen mit der κοινωνία σώματος καὶ αἵματος Χριστοῦ vergleicht, so zieht er die Parallele nicht zwischen den Dämonen und der Person Christi, sondern zwischen den Dämonen und den bekannten kultischen Größen des Abendmahls, Leib und Blut Christi als den Symbolen seines Sühnetodes. Man achte auch noch einmal auf die Art und Weise, in der Paulus 1. Kor. 11, 27 von Leib und Blut Christi als objektiven Größen spricht: „Darum, wer unwürdig das Brot isset oder den Becher des Herrn trinkt, der vergeht sich an Leib und Blut Herrn". Wollte man ferner einwenden, man dürfe den Ausdruck κοινωνία σώματος καὶ αἵματος nicht pressen, daß man

zwischen Symbol und Symbolisierten so scharf unterscheide, so würde stets nur folgen, daß eine Kommunion mit dem Sühnetod, aber nicht mit der Person Christi stattfindet.

Gegen unsere gefundene Deutung von κοινωνία σώματος καὶ αἵματος Χριστοῦ macht man scheinbar mit vollem Recht geltend, daß Paulus gleich darauf V. 17 sagt: „Weil es ein Brot ist, so sind wir viele ein Leib, denn wir haben alle an dem einen Brote teil.“ Zweifellos ist hier „Leib“ nicht der im Tode gebrochene Leib Christi, sondern sein mystischer Leib, die Gemeinde. Dazu ist dieser Gebrauch von Leib Christi bei Paulus der gewöhnliche; weil ja der Leib nach allbekannter Vorstellung das Bild für die Einheit oder die Gemeinschaft ist, wie die Ausführung in Kap. 12 von dem Leib und den Gliedern beweist, so kann der Apostel recht passend die Gemeinde den Leib Christi nennen, da sie in Christo ihre Einheit hat.

Trotzdem folgt daraus nicht, daß dann auch vorher in Vers 16 „der Leib Christi“ so verstanden werden müßte, denn in der Verbindung mit dem Blute kann nur der im Tode gebrochene Leib Jesu gemeint sein. Vielmehr ergibt sich daraus, daß der „Leib Christi“ in einem doppelten Sinn gebraucht werden kann, nämlich 1. als der im Tode gebrochene Leib Christi, das Symbol seines Sühnetodes, dies aber nur in der Verbindung mit dem Blute Christi und stets in der Beziehung auf das Abendmahl; 2. in allen übrigen Fällen bildlich für die Gemeinde, die in Christo ihre Einheit hat. Da das „Blut Christi“ dagegen nur als Symbol seines Todes und Sühnetodes in Betracht kommt, kann es nicht in doppeltem Sinne gebraucht werden; es fehlt in V. 17 in der Tat eine entsprechende Deutung des Blutes.

Der Zusammenhang von V. 16 und 17 ist deshalb einfach so aufzufassen: Paulus sagt aus, daß im Herrnmahle eine doppelte Kommunion stattfindet, nämlich 1. mit dem Gott, bezüglich dem Objekt des Sakramentes, und 2. eine Gemeinschaft der Teilnehmer untereinander. Zuerst findet eine Gemeinschaft mit Leib und Blut Christi, den Symbolen seines

Sühnetodes, statt, denn diese nehmen hier die Stelle des Sakramentsgottes ein. Die Gemeinschaft der Teilnehmer untereinander drückt Paulus aber nach dem üblichen Sinne von Leib = Gemeinschaft dahin aus, daß sie alle ein Leib sind. Dabei weist er in sinniger Weise darauf hin, daß sie alle von dem einen Brot essen. Zugleich entsteht dadurch ein geistreiches Wortspiel, weil dieses eine Brot gerade das Brot des Herrnmahles ist, das, wenn auch in anderem Sinne, den Leib Christi bedeutet. Der Apostel drückt also die doppelte Kommunion des Herrnmahles in einem geistreichen Wortspiel mit dem „Leib“ so aus, daß die Teilnehmer im Herrnmahl den Leib Christi empfangen und zugleich den Leib Christi darstellen.

Die κοινωνία mit Leib und Blut Christi ist dann natürlich nicht gerade eine solche Lebensgemeinschaft wie die κοινωνία mit Christus selbst oder den Dämonen, aber doch eine mystische, reale Gemeinschaft. Wer mit Leib und Blut Christi in Gemeinschaft tritt oder Anteil an ihnen bekommt — beides liegt in κοινωνία —, der empfängt sie als die Gaben des Sakramentes. Natürlich ist die Ansicht des Paulus zunächst die, daß im Herrnmahl eine Kommunion mit dem Herrn, mit Christo stattfindet, aber, soviel ich sehe, meint er auch, daß Leib und Blut Christi im Abendmahl empfangen werden. Beides ließe sich etwa so denken, daß die Gemeinschaft mit Christo erfolgt, indem er seinen Leib und Blut als Gaben austeilt.

Indessen bleibt dieses Letzte lediglich eine Vermutung, denn Paulus spricht sich hier nicht darüber aus, in welcher Weise sich diese Gemeinschaft mit dem Leib und Blut Christi vollzieht; offenbar setzt er voraus, daß seine Leser auf diese Frage die Antwort selbst wissen. Wunderbar ist dagegen dies, daß Paulus niemals die Frage beantwortet, weshalb denn eigentlich im Herrnmahl diese Gemeinschaft mit Leib und Blut Christi stattfindet, während er doch in Kap. 11 ausführlich den Sinn und die Bedeutung der Feier darlegt. Das wäre aber unumgänglich nötig gewesen, denn, bedenken wir wohl, dieser Glaube an eine Gemeinschaft mit dem im Tode

gebrochenen Leib und dem im Tode vergossenen Blut Christi anstatt mit Christus selbst mußte auch dem antiken Menschen befremdend sein, ja als unmöglich und irrationell erscheinen, denn er kennt nur eine Kommunion mit der Gottheit selbst, nicht mit ihrem Leib und Blut, zumal wenn diese in den Tod gegeben sind. Den späteren Ausweg der Kirche vom „verklärten" Leib und Blut Christi kennt Paulus noch nicht, denn der Leib Christi ist ihm natürlich der Leib, den der Mensch Jesus in den Tod gab; und ebenso steht es mit seinem Blute. Da scheint nur die Möglichkeit zu bleiben, daß der Apostel diese Vorstellung von dem Glauben der Urgemeinde übernommen hat, ohne daß er sie theologisch aufarbeiten gekonnt oder gewollt hat. Wenn er hier also von der κοινωνία σώματος καὶ αἵματος Χριστοῦ redet, so behauptet er etwas Wunderbares, ohne es zu begründen, d. h. er spricht von einem Mysterium. Daß dies Mysterium, welches im Herrnmahl stattfindet, irgendwie mit den Einsetzungsworten zusammenhängt, läßt sich von vornherein vermuten, aber inwiefern dies der Fall ist, können wir hier schon unmöglich sagen, da wir noch nicht den Sinn der Einsetzungsworte festgestellt haben.

Wie von selbst erhebt sich nun die Frage, ob Paulus dann auch den realen Genuß von Leib und Blut Christi lehre. Eichhorn (a. a. O.) behauptet das rundweg; indessen redet der Apostel niemals ausdrücklich davon, daß Leib und Blut Christi, sondern nur, daß Brot und Wein im Abendmahl genossen werden; es kann also nur die Möglichkeit des realen Genusses von Leib und Blut Christi behauptet werden. Daß aber Paulus allerdings auf dem Wege dazu ist, an einen realen Genuß zu denken, zeigt die Stelle 1. Kor. 10, 1—4. Hier wird zweifellos der Genuß des Manna und des Wassers aus dem Felsen mit dem Genuß des Abendmahles verglichen. Dabei wird das Genossene πνευματικὸν βρῶμα und πνευματικὸν πόμα genannt; es liegt also die Vorstellung von pneumatischen, himmlischen Speisen vor, die in irgend einer supranaturalen Weise genossen werden.

Die Anschauung führt sofort zur altkirchlichen Lehre, wonach das Abendmahl ein φάρμακον ἀθανασίας ist, eine himmlische Speise, die zur Unsterblichkeit genossen wird.

Man achte auch noch darauf, daß Paulus im unwürdigen Genuß von Brot und Wein ein Vergehen an Leib und Blut Christi sieht und als Folge dieses Vergehens die Krankheiten auffaßt, mit der die Korinther gestraft wurden. Darnach sind die Speisen nicht einfaches Brot und einfacher Wein, sondern irgendwie wunderbare Kräfte enthaltende Speisen. Diese Vorstellung mag eine Anlehnung an populären Aberglauben sein, sie führt aber mit zu dem Glauben, daß im Abendmahl Leib und Blut Christi, nicht bloß Brot und Wein genossen werden. Wenn also der Apostel keineswegs die kirchliche Vorstellung vom Abendmahl teilt, so drängt sie sich ihm doch unbewußt auf; und es ist durchaus wahrscheinlich, daß ihm in der hellenistischen Welt diese Anschauungen bekannt und geläufig wurden. Dann stünde Paulus mit seiner Sakramentslehre wieder einmal zwischen der Urgemeinde und Johannes, wie er es mit seiner Christologie und anderen Lehrstücken tut. Das wichtigste Ergebnis der Untersuchung ist, daß der Apostel das Herrnmahl als eine kultische Feier mit sakramentalem Charakter auffaßt.

Wir gehen nun zum Einsetzungsbericht des Paulus über und wollen ihn mit den Augen des Apostels und seiner Leser betrachten. Im Wesen des Sakramentes liegt es, daß der Teilnehmer unabhängig von seiner subjektiven Stellung eine himmlische Gabe empfängt; das Sakrament wirkt objektiv und hat daher stets und überall dieselbe Wirkung. Das Herrnmahl ist dann nach dem Glauben der Christen, die in ihm ein Sakrament sehen, auch bei seiner Stiftung ein Sakrament gewesen; als der Herr das Sakrament stiftete, hat er natürlich seinen Jüngern dieselbe Gabe mitgeteilt, die er sonst in jeder Feier spendet.

Sehen wir uns den Bericht auch nur daraufhin einmal an! Zunächst ist eine symbolische Handlung schon darum rundweg ausgeschlossen, weil die Wiederholung der Handlung

Jesu befohlen wird. Eine symbolische Handlung wird aber, wie Schulzen (Das Abendmahl im N. T. 1895) richtig bemerkt, ebenso wenig zur Wiederholung befohlen als ein Gleichnis. Man achte auch noch darauf, daß die Handlung hier kaum geschildert wird; beim Kelche ist sie sogar garnicht erwähnt. Dagegen werden die Speisen Brot und Wein ausführlich beschrieben; darnach ist der Gesichtspunkt des Berichtes, zu zeigen, welch herrliche Gaben Jesus den Jüngern spenden will. Diese Gaben sind sein Leib und Blut, die er im Tode für die Jünger dahingibt, also die Symbole seines Sühnetodes sind. Der Herr reicht hier, wie Schulzen sagt, den Jüngern als Gabe seinen Leib und sein Blut dar und damit die Frucht seines Sühnetodes.

Leib und Blut sind die Symbole des Sühnetodes Christi, die er wirklich im Abendmahl darreicht, aber von einer symbolischen Handlung ist nicht die Rede; was hat sie denn auch für einen Zweck, da jeder Teilnehmer selbst weiß, daß ihm der Herr seinen Leib und sein Blut und damit die Frucht seines Sühnetodes spendet?

Zweifellos wird man nun einwenden, Paulus könne doch unmöglich behaupten, daß der Herr bei Lebzeiten, bevor er also den Sühnetod erlitten hatte, seinen Leib und sein Blut als Symbole desselben ausgeteilt habe. Gewiß darf man dies vom historischen Standpunkt aus behaupten, aber diesen müssen wir gerade aufgeben und uns auf den dogmatischen des Apostels zu stellen suchen; von hier aus macht die gefundene Deutung des Abendmahls keine Schwierigkeit. Jesus ist ja für Paulus, wie wir sahen, kein Mensch, sondern ein Geist. Daher wurde es ihm überhaupt erst möglich, im Herrnmahl ein Sakrament zu sehen, d. h. die Kommunion mit einem göttlichen Wesen. Ist denn diese Ansicht etwa vom historischen Standpunkt zu rechtfertigen? Keineswegs, was wir noch berühren werden. Aber darum ist es vom dogmatischen Standpunkt des Apostels aus gesehen nur eine kleine Schwierigkeit, daß Jesus schon zu Lebzeiten die Symbole seines Sühnetodes austeilt, Paulus wird vielleicht diese

Schwierigkeit, die uns auffällt, gar nicht empfunden und bemerkt haben, denn für ihn ist ja Jesus von Anfang an der Erlöser, sobald er sich selbst erniedrigt und Menschengestalt annimmt. Genau dasselbe gilt nun auch für die Zeit des Paulus und die nachfolgenden Generationen, weil auch ihnen Jesus der göttliche Erlöser ist. Dazu gehören auch unsere Evangelisten; werden ihre Berichte als Erzählungen von der Stiftung des Herrnmahls angesehen, so beschreiben sie nach dem Glauben der Leser ein Sakrament. Der Herr tut hier dasselbe, was er in jedem Abendmahl tut, er teilt seinen Leib und sein Blut als Symbole seines Sühnetodes aus. Dasselbe wollen auch die Synoptiker selbst berichten. Wir können diese Betrachtung mit dem Wort von Eichhorn (a. a. O. S. 8) abschließen: „Die Differenzen der vier Texte halte ich für ziemlich unbedeutend. Man mache die Probe bei einem heutigen Leser. Wir alle sind gewöhnt an den kirchlichen Text, wie er bei der Abendmahlsfeier zitiert wird, der sich ziemlich an Paulus anlehnt; trotzdem, wenn nacheinander die vier Texte vorgelesen werden, so zweifelt kein Mensch daran, daß alle vier von derselben Sache in demselben Sinne berichten. Und doch sind die heutigen Leser insofern ungünstiger daran, als sie an einen solennen Text gewöhnt sind; damals — wir sehen es eben aus der Verschiedenheit der Texte — gab es einen solchen solennen, in der ganzen Christenheit gleichlautenden Text nicht. Wie sollen die Leser anders urteilen, als daß überall von dem ihnen bekannten Abendmahl die Rede sei. Unser Resultat ist mithin: Matth., Mark., Lukas und Paulus berichten uns die Einsetzung des Gemeindeabendmahles.“

§ 4. Kritik dieser Ansicht.

So klar und zweifellos es die Absicht unserer Berichterstatter ist, das erste Abendmahl, die Stiftung des Sakramentes, darzustellen, so schwer fällt es uns Heutigen, dies zuzugestehen. Ja, die Mehrzahl der heutigen Theologen stimmt Lobstein zu, der in ausführlicher und feinsinniger Darlegung

zu beweisen unternommen hat, daß es sich in unseren Texten bei der Stiftung des Abendmahls nicht um ein Sakrament, sondern einfach um eine symbolische Handlung Jesu handelt. Diese Behauptung ist kein bloßer Einfall, sondern es verbirgt sich dahinter das richtige Gefühl, daß die sakramentale Auslegung unserer Texte nicht ursprünglich sein kann, sondern eine spätere Deutung der Handlung und der Worte Jesu ist. Der Fehler ist dabei nur, daß man nicht zugibt, daß die jetzigen Texte ein Sakrament beschreiben, und den Beweis erbringt, daß sie trotzdem ursprünglich etwas anderes berichtet haben. Der Hauptanstoß liegt für den heutigen Forscher darin, daß, wenn die Berichte von einem Sakrament erzählen, er dann die Worte Jesu wörtlich auffassen muß. Nun würde sicherlich niemand, der das Abendmahl nicht kennt, und niemand, der es wenigstens nicht als Sakrament kennt, darauf kommen, die Worte Jesu anders als bildlich zu verstehen; nur der, wer das Abendmahl als Sakrament kennt, faßt sie wörtlich auf. Man kann daher nicht aus den Worten des Textes die Entscheidung bringen, ob sie ursprünglich ein Sakrament erzählten oder nicht, denn diese Entscheidung hängt von der Überzeugung des einzelnen ab, ob er die Stiftung eines Sakramentes durch Jesus als geschichtlich zugeben kann oder nicht.

Unsere Untersuchung spitzt sich daher auf die eine Frage zu: Ist es geschichtlich möglich, daß Jesus daß erste Abendmahlssakrament halten konnte oder nicht?

Bekanntlich wird diese entscheidende Frage nicht nur von kirchlichen, sondern auch von theologisch gebildeten Kreisen bejaht, indem man scheinbar mit vollem Recht darauf hinweist, daß Jesus eben in Anlehnung an das Opfermahl in natürlichster und verständlichster Weise den Jüngern zeigen konnte, daß er jetzt ein Sakrament vollziehen wolle. Aber so einfach und nach unserer früheren Darlegung über das Verhältnis von Opfermahl und Herrnmahl in Korinth auch berechtigt diese Ansicht erscheint, so ist sie doch ein großer Irrtum. Es wird dabei der wichtigste Punkt außer acht

gelassen, daß nämlich das Opfermahl wie überhaupt das antike Sakrament nur einer Gottheit, einem göttlichen Wesen gilt, genau so, wie wir heute das Gebet nur an Gott richten. Wenn daher Jesus die Vorstellung des Opfermahles für geeignet hält, daran etwas klar zu machen, was ihn selbst betrifft, so setzt er dabei notwendig voraus, daß nicht nur er sich selbst, sondern auch seine Jünger ihn für ein übermenschliches, göttliches Wesen halten; nur dann begriffen sie auch, daß er ein Sakrament vollziehen wollte. Sonst aber blieb ihnen die Handlung ihres Meisters nicht nur unverständlich, sondern mußte ihnen sogar sinnlos, ja, als eine solche Profanation und Gotteslästerung erscheinen, wie wenn er ihnen seine Anbetung befohlen hätte.

Wir sehen, die Entscheidung in unserer Frage hängt in Wahrheit einzig von der richtigen Christologie ab, und so gilt es denn hier vor allem, sich völlige Klarheit zu verschaffen.

Es ist ein Zeichen für die große Unklarheit unserer Zeit, wenn man die geschichtliche Betrachtung Jesu, die in ihm einen Menschen, nicht ein göttliches Wesen sieht, als dogmatisch verurteilt. Das ist sie indessen keineswegs, denn in der Geschichte treten nur Menschen sichtbar und handelnd auf, während Gott der unsichtbare Hintergrund alles Geschehens ist, den wir ahnen; sichtbar und handelnd auftretende Götter gibt es nur in der Mythologie. Wir lehnen daher die antike Logoschristologie konsequent ab. Der Herr würde uns auch gar nicht religiös-sittlich höher stehen, wenn er eine höhere Natur als wir Menschen besäße. Gott hat ihn aber nicht von den Beschränkungen der irdischen Kreatur dispensiert, denen wir anderen alle unterliegen. Nur innerhalb der Schranken der Endlichkeit ist das Werden einer Person und damit Sittlichkeit in unserem Sinne möglich. Für uns ist es aber auch ebenso wertlos wie unmöglich, daß der Mensch Jesus die beschriebene sakramentale Feier vorgenommen habe. Während der Sakramentsgedanke der antiken Welt wegen ihrer supranaturalen Weltanschauung möglich und wertvoll

war, ist er uns Heutigen ebendarum unmöglich und unvollziehbar; an eine sakramentale Wirkung dürfen wir heute nicht mehr glauben, weil sie nach unserm heutigen Empfinden zwischen Gott und Mensch, den persönlichen Wesen, ein sachliches Ding einschiebt und damit eine Schranke zieht.

Hat aber unser Herr etwa von seinem antiken Standpunkt aus glauben können, daß er ein Sakrament stiften könne? Natürlich nur, wenn er sich eine übermenschliche Natur zugeschrieben hätte. Allein dies eben hat er niemals getan; er nennt sich einen Sohn Gottes nach seinem religiös-sittlichen Verhältnis zu Gott, wie alle Menschen Kinder Gottes werden können und sollen. Sein ganzes Leben war zwar ein Leben in Gott, aber doch das Leben eines Menschen. Weil er eine einzigartige und zwar die höchstdenkbare Gotteserkenntnis besaß, so kannte er nicht nur den „einen" Gott, seinen himmlischen Vater, sondern er war auch gerade am weitesten davon entfernt, in phantastischer Schwärmerei die ewigen Grenzen zwischen Gott und Menschheit zu verrücken, was das Heidentum vor ihm und zu seiner Zeit, aber auch die Kirche nach ihm nicht ungestraft hat tun können. Daß er sich für den Messias hält, beweist gerade seine Menschheit, denn nur einen menschlichen Messias kannte der populär-jüdische Glaube, den der Herr geteilt hat, wie wir später zeigen werden. Es ist für uns evangelische Christen auch kein sittlich hochstehender Glaube, sondern im Gegenteil eine abenteuerliche Schwärmerei, wenn ein Mensch glaubt und verkündigt, daß er bald nach seinem Tode als himmlisches Wesen wiederkehren werde. Indessen hat Jesus niemals von seiner Parusie gesprochen, weil er, wie sich zeigen wird, nicht einmal seinen Tod vorausgewußt hat. Ebenso war der Herr, so lange er lebte, für seine Jünger nichts anderes als ein Mensch, nämlich ein Prophet, mächtig an Taten und Worten. Erst vom Standpunkt der späteren Gemeinde aus war eine Steigerung der Person Jesu möglich und begreiflich. Von diesem dogmatischen Standpunkte aus sind unsere Berichte abgefaßt und verstanden worden und insofern als unhistorisch

zu bezeichnen. Wenn sie ein Sakrament darstellen, so ist ihnen Jesus nicht der Mensch der Geschichte, sondern ein göttliches Wesen. Abgesehen davon setzt das sakramentale Abendmahl auch noch das Dogma vom Sühnetod Christi als allgemein feststehend voraus. Dem geschichtlichen Jesus ist dies aber noch unbekannt gewesen, wie wir später zeigen werden. An diesen beiden Dingen scheitert die Auffassung aller derjenigen, die das Abendmahl als Sakrament gestiftet ansehen, mögen auch unsere jetzigen Texte dafür sprechen; diese Behauptung richtet sich besonders gegen die genannte Untersuchung von Schulzen.

Müssen wir nun an der Lösung der Aufgabe verzweifeln und mit Eichhorn sagen, daß der ursprüngliche geschichtliche Vorgang sich nicht deutlich erkennen lasse? Keineswegs! Wir halten uns abermals vor, daß, wenn das Herrnmahl nicht zufällig entstanden ist, sein Ursprung irgendwie mit dem Ereignis zusammenhängt, das am letzten Lebensabend Jesu geschah. Und zwar muß ein recht enger Zusammenhang zwischen beiden bestehen, wenn das Herrnmahl nach dem Glauben der Gemeinde nur eine Wiederholung dessen ist, was der Herr an jenem Abend tat. Und die Art dieses Zusammenhanges wird uns verständlich, wenn wir unsere Berichte ansehen. Sie erzählen, daß Jesus damals beim Mahle den Jüngern Brot und Wein gab; das ist doch ebenso einfach im Gedächtnis zu behalten wie unverständlich, daß spätere Tradition es erfunden haben sollte. Ferner hat nach allen vier Berichten Jesus gesagt: „Das Brot ist mein Leib“; das sind so überaus seltsame Worte, wie sie niemand ohne Grund dem Herrn angedichtet hätte. Es läßt sich daher nicht einsehen, warum die Handlung und die genannten Worte Jesu nicht richtig wiedergegeben sein könnten. Vielmehr wird das Ereignis von damals ganz richtig wiedererzählt, aber nur in falsche Beleuchtung gestellt, weil es nicht vom geschichtlichen, sondern vom dogmatischen Standpunkt aus betrachtet und erklärt wird. Sind also die Worte Jesu ohne Zweifel wesentlich richtig wiedergegeben, so sind sie „bildlich“

zu verstehen, was uns bei Jesu gar nicht überrascht, wie es auch seine Jünger nicht überrascht haben wird. Beziehen sich nun diese bildlichen Worte auf die Handlung Jesu als Erklärung, was offenbar der Sinn des Ganzen ist, so vollzieht der Herr damit eine symbolische Handlung.

Das Eigentümliche unserer Berichte ist also, was in der Regel nicht bemerkt wird, daß in ihnen eine Vermischung von Sakrament und symbolischer Handlung vorliegt. Ein geübtes Auge erkennt, daß hier der Bericht von einer symbolischen Handlung Jesu in einen solchen umzugestalten gesucht wird, der von einem Sakrament Jesu erzählt. Nur weil man dies nicht zugibt, kommt man dazu, ganz entgegengesetzte Behauptungen aufzustellen. Wir haben in unseren Berichten sozusagen ein Gemälde, an dem wir zwei Stile unterscheiden können; und zwar ist das Bild in seinem alten Stile übermalt worden, jedoch so, daß sich dieser alte Stil noch erkennen läßt. Der Sache nach ist nun nicht das Sakrament, sondern die symbolische Handlung das Ursprüngliche: das Sakrament ist vielmehr erst später hinzugekommen, man hat der ursprünglichen symbolischen Handlung Jesu eine sakramentale Wirkung zugeschrieben und daher seine bildlichen Worte als wörtliche Wirklichkeit gefaßt. Wenn wir nun darauf ausgehen, den geschichtlichen Vorgang festzustellen, müssen wir aus unseren Berichten alles das ausscheiden, was mit dem Sakrament zusammenhängt. Wir machen darauf aufmerksam, daß die übliche Vorstellung einer Gabe des Herrn im Abendmahle mit dem Sakrament eng zusammenhängt und daher schon uns als höchst unsicher erscheinen muß.

Eine Probe auf unser Ergebnis stellen wir, wie früher gesagt, dadurch an, daß wir zusehen, ob sich die oben behandelte Deutung des Abendmahls mit dem Vers Mark. 14, 25 verträgt. Wir haben dabei von vornherein das Gefühl, daß dann dieser Vers uns als ein erratischer Block erscheint, daß er den Bemühungen spottet, irgend einen Zusammenhang mit den vorhergehenden Worten herzustellen. Doch zuvor haben wir den Sinn des Verses festzustellen. So seltsam und

befremdend diese Worte uns zunächst erscheinen, so leicht und einfach sind sie zu verstehen, wenn wir uns nur bemühen, sie von dem Standpunkt Jesu aus zu betrachten, den uns die Worte verraten, nämlich von seinem eschatologischen Glauben an das Kommen des Reiches Gottes aus. Dann liest man einfach und unbefangen den Sinn heraus: Ich lege vor Euch das Gelübde ab, fortan keinen Wein mehr zu trinken, bis das Reich Gottes da ist. Die Pointe unseres Spruches ist die Verkündigung, daß das Reich Gottes in ganz kurzer Zeit kommen werde. Diesen Gedanken der kurzen Zeit spricht hier Jesus in den bildlichen Worten des prophetischen Stils aus, wie bekanntlich Jesajas für denselben Gedanken die Worte wählt: „Siehe, ein junges Weib wird schwanger werden und einen Sohn gebären“. Der Sinn des Spruches ist also klar und einfach; er wird nur denen unverständlich, die den eschatologischen Glauben Jesu nicht kennen. Über diesen ist später zu reden, für jetzt ist aber zu bemerken, daß sich bei der Deutung des Herrnmahles als Sakrament kein Zusammenhang mit unserm Verse herstellen läßt. Es läßt sich sogar zeigen, daß diese Worte dann unmöglich mit den vorhergehenden vereinigt werden können. Von dem Sakramentsglauben des Urchristentums aus gesehen ist es eine unmögliche Vorstellung, daß der Herr selbst aus dem Abendmahlskelch getrunken habe, da er nicht sich selbst sein Blut geben kann. Unser Vers setzt aber gerade voraus, daß Jesus vor seinen Worten eben aus dem Kelche getrunken hat; es ist unrichtig, zu erklären, Jesus habe gänzlich auf den Becher verzichtet, den er unter den Jüngern kreisen läßt.

Ist damit nun die bis jetzt von uns behandelte Abendmahlsauffassung widerlegt, so enthält sie doch, was wir ja nicht übersehen dürfen, auch ein Moment des Richtigen, und zwar dieses, daß schon zur Zeit des Paulus und von ihm selbst die Handlung Jesu bei seinem letzten Mahle als das erste Herrnmahl gedeutet wurde, eine Deutung, die seitdem in der Kirche geblieben ist. Diese erste Auffassung der Handlung Jesu, die wir gefunden haben, ist demgemäß die

späteste; eine ältere liegt ja nun vor unseren Augen, eine solche, die die Worte und Handlung bildlich deutet, und zwar genauer so, wie die zweite in der Einleitung von uns aufgestellte Abendmahlsauffassung es will. Ob diese ältere Deutung ihrerseits den ursprünglichen Sinn der Worte und der Handlung Jesu richtig widergibt oder nicht, wird das folgende Kapitel zeigen.

Kapitel II.
Die Handlung Jesu als symbolische mit dem Sinn der Stiftung.

§ 5. Darlegung dieser Ansicht.

Wir kommen nun naturgemäß und notwendig zu der Untersuchung der zweiten Ansicht, daß Jesus nach unseren Berichten eine symbolische Handlung vornimmt, um dadurch das Abendmahl zu stiften. Dabei muß von vornherein darauf hingewiesen werden, daß es sich von jetzt ab nur um den Akt der Stiftung oder Einsetzung des Herrnmahles handelt, aber nicht mehr um dieses selbst. Das sind ja nun zwei ganz verschiedene Dinge geworden; während nämlich bis jetzt der Akt der Stiftung wegen des sakramentalen Charakters mit dem Vollzug der Feier selbst identisch war, so wird er von nun an ganz anders aufgefaßt, nämlich als eine symbolische Handlung. Diese nach ihrem Vollzug und nach ihrem Sinne darzulegen und zu prüfen, ist unsere weitere Aufgabe, während vom Herrnmahl, d. h. der kultischen Gemeindefeier, wie wir sie schon bei Paulus kennen gelernt haben, vollständig abgesehen werden kann und muß.

Wenn der Herr eine Gemeindefeier zu stiften beabsichtigte, so ist klar, daß er damit eine Gedächtnisfeier für sein Erlösungswerk, für seinen Sühnetod einsetzen wollte; das hat man stets richtig erkannt, und es ist heute die übliche Meinung, mag nun auch die Formulierung dafür im einzelnen verschieden ausfallen. Am treffendsten gibt dieser Ansicht vielleicht Beyschlag (Neutest. Theolog., 2. Aufl., I, 180) Ausdruck:

„In dieser Stiftung haben wir ein Denkmal zu erblicken, welches für die Zeit, in der er seinen Jüngern nicht mehr sichtbar vor Augen stünde, ihnen sein Bild und seine Tat ins Gedächtnis zurückrufen sollte.“ Darnach will Jesus die Jünger über seinen bevorstehenden Tod trösten, indem er ihnen dessen heilsame Wirkungen vorhält. Und damit sie stets an seinen Sühnetod gedenken und sich desselben getrösten, fordert er sie auf, seine Handlung mit den Speisen und seine Worte künftig feierlich zu wiederholen.

Wir betrachten zunächst die Belehrung, die Jesus hier den Seinen gibt, d. h. die Lehre über den Sühnetod Christi, die in unseren Berichten enthalten ist. Bekanntlich liegt dieser Lehre die Vorstellung vom Opfer zu Grunde; daher ist es am Platze, die Worte Eichhorns (a. a. O. S. 21f.) zu beherzigen: „Warnen möchte ich nun hier vor aller übel angebrachten alttestamentlichen Gelehrsamkeit. Man frage nicht, ob nach dem alten Testament das Passahmahl ein Bundesmahl war, was das Essen des Passahlamms bedeutete und wie das Bestreichen der Türpfosten zu verstehen war. Vielmehr muß ein geschulter Historiker einfach annehmen, daß in ziemlich freier Weise allerlei Vorstellungen vom Bunde, vom Opfer, vom Bundesopfer, vom Blutbesprengen mit dem Passahmahl in Verbindung gebracht wurden. Die neutestamentlichen Briefe setzen ja allerlei Spekulationen über das Opfer voraus, die im alten Testament nicht entwickelt sind.“

Hieraus wollen wir uns die Lehre nehmen, daß die verschiedenen Aussagen über den Opfertod Christi nur Varianten desselben Gedankens sind. Dieser ist nun nach unseren Berichten doppelt ausgedrückt: 1. der Tod Christi hat allgemein eine sühnende Kraft, 2. derselbe bewirkt die Stiftung eines neuen Bundes.

Was zunächst den ersten Gedanken betrifft, so sind die Worte des Markustextes: τοῦτό ἐστιν τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκης τὸ ἐκχυννόμενον ὑπὲρ πολλῶν eine der wenigen Stellen der Synopse, wo vom Sühnetod Christi die Rede ist. Zweifellos liegt diese Ansicht hier vor, denn die genannten Worte passen

nur im Rahmen der Sühnetodvorstellung und in keinem anderen. Spittas Erklärung: „ausgeschenkt für viele“, verkennt, daß die Worte ἐκχυννόμενον ὑπὲρ eine feste Formel und der terminus technicus für den Opfertod sind.

Der Glaube an den Sühnetod Christi hat zwei Wurzeln: die erste, das kultische Opfer, bewirkt die äußerliche Vorstellung, daß durch Blutvergießen ein Sühnewerk besiegelt wird; die andere, aus Jes. 53 stammend, bringt den eigentlichen, religiös-sittlich fruchtbaren Gedanken, daß der Tod des Gerechten eine sühnende Kraft habe den Sünden auch der anderen gegenüber. Wie nun die Besprengung mit dem Opferblute stets aufs neue besiegelte, daß eine Versöhnung zwischen Gott und Mensch erreicht sei, so bedeutet der Genuß des Weines im Herrnmahl für die Teilnehmer, daß durch Jesu Tod ihnen die Versöhnung mit Gott besiegelt wird. Wie ferner der Tod des „Knechtes Gottes“ die Sünden der Seinigen sühnte, so soll der Jünger Jesu gewiß sein, daß im Tode des Herrn seine Sünden wirklich gesühnt sind. Während die Juden durch ihre Opfer die Versöhnung mit Gott herzustellen suchten, stiftet Jesu Tod die wahre Sühne und hebt damit ein für allemal das jüdische Opferwesen auf. Die Teilnehmer am Herrnmahl gewinnen daher, was sie als Juden nicht erreichen konnten, die wahrhaftige und dauernde Versöhnung mit Gott. Dazu gehört eben die Vergebung der Sünden, wie Matthäus im Zusammenhang dieser Betrachtung richtig ergänzt.

Was nun den zweiten Gedanken von der Stiftung des neuen Bundes durch Jesu Blut betrifft, so ist er trotz aller Undeutlichkeit auch im Bericht des Markus enthalten, wenn dort Jesus sein Blut als Bundesblut bezeichnet. Jesu Tod, sein, des Messias, vergossenes Blut besiegelt den Abschluß des neuen Bundes, wie das Blut des Opfertieres den alten Bund besiegelte.

Wie die Teilnehmer des alten Bundes, das Volk Israel, mit dem Blute des Opfertieres besprengt wurden, so genießen hier die Jünger den Wein, der das Blut Jesu bedeutet, und werden dadurch Teilnehmer am neuen Bund.

Was bedeutet nun für sie diese Teilnahme, die Aufnahme in den neuen Bund? Hier knüpft nach unseren Berichten Jesus an eine Verheißung des Propheten an. Damals am Sinai hatte Gott durch Moses mit dem Volke Israel den alten Bund abgeschlossen, daß es sein Volk und er sein Gott sein sollte. Dabei war die Bedingung, daß Israel die Gebote Gottes hielt und in seinen Wegen wandelte. Aber am Ende des furchtbaren Kampfes, den die Prophetie im Namen Gottes gegen die Volksreligion führte, erkannte namentlich ihr letzter großer Vertreter, Jeremias, daß die Menschen nicht im stande seien, Gottes Bund zu halten, weil das Böse stets ihr Herz beherrschte. Vielmehr müßte dieses ganz neugeschaffen werden, und dies sei nur dann möglich, wenn ein neues, direktes Verhältnis zwischen Gott und jeder einzelnen Menschenseele entstände. Es reicht nicht aus, daß Gott dem Menschen als Gesetzgeber entgegentritt, sondern er muß auch das Herz eines jeden mit seinem Geiste erfüllen. Darum ist der alte Bund unvollkommen, ein neuer muß kommen, der ihn aufhebt. Diese tiefreligiöse Einsicht wurde der Halt des jüdischen Glaubens, bis sie bekanntlich von Paulus wieder mit aller Energie vertreten wurde mit der Predigt, daß Christus den neuen Bund wirklich gebracht habe.

Diesen neuen Bund zu bringen und damit den alten Bund, die gesamte israelitische Religion zu erfüllen, ist in unseren Berichten sich Jesus als Messias bewußt; und jetzt in seinem Tode folgt die endgültige Vollendung dieses seines Werkes, die Besiegelung des neuen Bundes.

Wer sich im Abendmahl zu Jesu bekennt, wird in den neuen Bund aufgenommen; die Jünger werden jetzt in ihm das, was sie als Juden und Schüler Mosis nicht werden konnten, Kinder Gottes und Erben des Reiches.

Das ist die Lehre über den Sühnetod Christi, die in unseren Berichten enthalten ist und zugleich die Belehrung, die der Herr den Jüngern zum Trost mitteilt. Die äußere Handlung dient dazu, diesen Gedanken zu veranschaulichen. Wie das Brot gebrochen und der Wein ausgegossen wird, um

nutzbar für die Menschen zu werden, so werden Leib und Blut Jesu in den Tod gegeben, um eine heilsame, sühnende Wirkung für die Menschen zu erzielen. Wie aber die Menschen durch das Genießen die nutzbar gemachten Speisen sich aneignen und von ihnen Kraft gewinnen, so sollen sich die Jünger den Sühnetod Christi und seine heilbringende Wirkung aneignen. Ein Vertreter dieser Ansicht, Clemen, sagt daher (a. a. O.): „Die Speisen werden doch nun nicht deshalb genossen, um vernichtet zu werden, sondern im Gegenteil, um Kraft zu geben, und deshalb wird ihnen Leib und Blut Jesu gleichgestellt, weil auch sie in den Tod gegeben werden, um Heil zu schaffen. Dann erst haben wir eine Parabel, bei der wirklich, wie bei Jesu immer, in dem einen Punkte, auf den es allein ankommt, Bild und Abgebildetes einander genau entsprechen, eine Parabel ferner aus dem Gebiet des natürlichen Lebens, an dem ja Jesus auch sonst gern die Geheimnisse des Himmelreichs veranschaulicht. Wie es im Johannesevangelium (12, 24) mit Bezug auf den Versöhnungstod Jesu heißt: Es sei denn, daß das Weizenkorn in die Erde falle und ersterbe, so bleibt es allein; wenn es aber stirbt, so bringt es viele Frucht, — so hat Jesus hier sein sühnendes Leiden und Sterben mit dem Verbrauch von Speise und Trank zum Wohle der Menschen verglichen."

Zugleich fordert der Herr auf, diese Parabel späterhin in der ihr gegebenen, dramatischen Form zu wiederholen, damit die Seinen stets die Belehrung und den Trost von ihr empfangen, die sie enthält. Jede Wiederholung soll an die große Liebestat des Herrn erinnern; an seinen Opfertod soll sie in feierlicher Weise erinnern und daher auch in einer wirklichen Gemeindefeier vorgenommen werden. Der Herr stiftet für sich eine Feier, die eine Gedächtnisfeier, ein Denkmal seines Erlösungswerkes sein soll.

§ 6. Kritik dieser Ansicht.

Wenn wir nun diese zweite Deutung des Abendmahls prüfen, so ist zunächst zu bemerken, daß eine Stiftung nur

dann beabsichtigt sein kann, wenn die Wiederholung der Handlung befohlen wird; in der symbolischen Handlung ist ja an sich keine Wiederholung gesetzt. Will daher Jesus sich eine Gedächtnisfeier stiften, so muß er es ausdrücklich bemerken. Dies ist aber nur im paulinischen Bericht der Fall, in dem des Markus dagegen ist keine Wiederholung der Feier angedeutet. Erzählt also Markus nicht die Stiftung eines Sakramentes, sondern nur eine symbolische Handlung, so folgt daraus nichts für eine Stiftung; sie könnte nur in gewissen Nebenmomenten gegeben sein.

a) Kritik der Symbolik.

Prüfen wir nun die symbolische Handlung selbst! Sie erscheint uns allen sehr einfach nach ihrem äußeren Vollzug und daher sehr verständlich nach ihrem Sinne. Es scheint uns dies aber nur so, weil wir aus den Texten die uns gewohnte Auffassung herauslesen und darnach die Symbolik gestalten. In Wirklichkeit herrscht aber gerade bei dieser üblichen Auslegung die größte Verwirrung und Unklarheit in unseren Texten, was ein geübteres Auge bald bemerken wird. Machen wir uns zuvor das Wesen der symbolischen Handlung klar! Ihr Zweck ist, wie beim Gleichnis, einen Gedanken klar zu veranschaulichen. Die Handlung ist selbst zunächst einfach irgend eine Handlung aus dem alltäglichen Leben, in der an sich ganz und gar nichts Bildliches liegt. Es muß vielmehr erst ausdrücklich gesagt werden, daß die Handlung nicht eigentlich, sondern bildlich zu verstehen sei, weil sonst niemand darauf kommen kann. Diesen Zweck erfüllen die beigefügten Worte; sie erklären uns den Sinn der Handlung, sie zeigen an, was diese zu bedeuten hat. Die Erklärungsworte gehören also notwendig zur Handlung hinzu, sie machen erst die Handlung zu einer symbolischen.

Was ist nun in unserem Falle die symbolische Handlung? Zunächst, was ist die eigentliche alltägliche Handlung?

Zweifellos das Mahl selbst, das Essen und Trinken, wie Harnack richtig betont. Es soll uns doch von dem letzten

Mahle Jesu mit den Seinen erzählt werden, welches das Vorbild vom späteren Herrnmahl wurde. Das Genießen der Speisen ist die eigentliche Handlung, das Brechen des Brotes und das Eingießen des Weines sind nur die vorbereitenden Handlungen zum Mahle. Jesus teilt den Jüngern Brot und Wein mit, nicht, damit sie diese in der Hand behalten, sondern sie genießen.

Im Essen und Trinken liegt nun wie in jeder alltäglichen Handlung nichts Bildliches; es hat nicht, wie man oft sagt, den Sinn der Aneignung, was wir noch später berühren werden. Vielmehr kann das Genießen nur dann eine symbolische Handlung sein, wenn Worte hinzugefügt sind, die sagen, daß das Genießen hier etwas zu bedeuten habe. Nun sagen aber unsere jetzigen Texteswort gar nichts über eine solche Bedeutung des Mahles aus, sie knüpfen gar nicht an das Mahl, sondern nur an die Speisen an. Sie vergleichen die Speisen mit gewissen Dingen; wir haben hier überhaupt nicht eine symbolische Handlung, sondern einen Vergleich vor uns. Der Zweck des Vergleiches ist zunächst der, zwischen den verglichenen Dingen eine Gleichheit aufzustellen, um dann daran das Wesen des einen Dinges klar zu machen. An sich wäre nun noch eine symbolische Handlung möglich, wenn es in der Art unseres Vergleiches läge, daß auch das Essen der verglichenen Speisen etwas Besonderes zu bedeuten habe. Die Speisen werden nun mit dem Leib und Blut Christi verglichen, die in den Tod gegeben werden. Der Vergleich zwischen diesen Dingen ist recht wunderlich; soll er aber überhaupt möglich sein, so kann der Vergleichungspunkt, das tertium comparationis, nur die Vernichtung sein: das gebrochene Brot gleicht dem im Tode gebrochenen Leibe Christi, der vergossene Wein seinem im Tode vergossenen Blut. Mit dem Genießen der Speisen hat das wohl nicht das Geringste zu tun. Aber der Ton liegt auch nicht, wie man gewöhnlich meint, auf dem Brechen und Vergießen, sondern auf den Speisen in ihren Eigenschaften, die allerdings durch jene Handlungen hervorgerufen sind. Nicht das Brechen

des Brotes und das Vergießen des Weines, sondern das gebrochene Brot und der vergossene Wein werden zum Vergleich benutzt. Der Vergleich zwischen den Speisen und dem Leib und Blut Christi will zunächst eine Gleichheit von beiden nachweisen. Dann ist aber sein weiterer Zweck, die Zuhörer über die Größen Leib und Blut Christi zu belehren, und zwar in dem Sinne: Wie das Brot gebrochen und der Wein vergossen wird, so werden mein Leib und Blut im Tode gebrochen und vergossen. Der Vergleich wird also vom Herrn gebraucht sein, um seinen Tod anzukündigen.

Mit der eigentlichen Handlung, dem Mahle, läßt sich dieser Vergleich in keinen Zusammenhang bringen, denn was soll das heißen, daß man die Speisen genießt, die mit dem Leib und Blut Christi verglichen sind?

Man sagt nun gewöhnlich, im Essen liege der Gedanke der Aneignung. Indessen, was heißt das, daß ich mir einen im Tode gebrochenen Leib und ein im Tode vergossenes Blut aneigne? Das ist eben solche Phrase, als wenn man sagt: ich eigne mir den Tod jemandes an. Dann aber liegt im Essen ganz und gar nicht der Gedanke der Aneignung, sondern dies wird einfach eingetragen. Auch die Aneignung von Speisen sieht niemand im Essen, sondern viel eher, daß der Mensch seinen Hunger befriedigt, als daß Speisen verbraucht und angeeignet werden, d. h. im Essen sieht man das, was der Mensch vornimmt und nicht das, was mit den Speisen geschieht. Wie ist man wohl zu dieser wunderlichen Deutung des Essens gekommen? Zweifellos ist hier ein Einfluß des Sakramentes zu konstatieren; das sakramentale Essen bedeutet in der Tat die Aneignung; noch mehr, bei diesem Essen vollzieht sich wirklich eine Aneignung, es ist nicht bloßes Symbol, sondern Vehikel der Aneignung der sakramentalen Gabe. Wer daher das Abendmahl als Sakrament faßt, darf in dem Genießen der Speisen, wovon unsere Berichte erzählen, eine Aneignung sehen; wer aber in dem Tun Jesu nur eine symbolische Handlung sieht, hat nicht das mindeste Recht dazu. Trotzdem möchte man gern das Genießen mit

dem behandelten Vergleich in Beziehung bringen, weil der Herr gerade die verglichenen Speisen den Jüngern zum Genießen mitteilt; ja, bei Matthäus geht die Aufforderung zum Genießen dem Vergleich voraus. Natürlich besteht dieser Zusammenhang nach den jetzigen Texten, weil sie, wie wir sahen, von einem Sakrament, der Darreichung des Leibes und Blutes Christi, erzählen. Wenn aber gegen die Ansicht der vorliegenden Texte nur ein Vergleich zwischen den Speisen und Leib und Blut gezogen wird, so läßt sich folgerichtig kein Zusammenhang zwischen dem Mahle und dem Vergleiche aufweisen.

Sollte aber doch ein solcher Zusammenhang beabsichtigt sein, so müßte das ausdrücklich bemerkt werden, weil von selbst niemand ihn entdecken, ja, nur vermuten kann. Welcher Zusammenhang sollte auch bestehen können zwischen einem Mahle und den Speisen, welche mit dem Leib und Blut eines Menschen verglichen sind, der in den Tod gehen will? Indessen wird alles noch bunter und unklarer; der Vergleich mit den Speisen ist noch nicht fertig. Das Brot wird nach dem paulinischen Bericht mit dem Leibe Christi verglichen, der zu Gunsten der Jünger in den Tod gebrochen wird. Noch deutlicher zeigt sich die Erweiterung des Vergleiches beim Weine; der Wein wird nicht nur mit dem im Tode vergossenen Blute verglichen, sondern mit dem vergossenen Blute, das selbst wieder verglichen wird. Das im Tod vergossene Blut Christi wird nämlich mit dem Blute des Opfertieres verglichen; der Zweck des neuen Vergleiches ist, was unsere Texte selbst sagen, zu zeigen, daß das vergossene Blut Christi eine sühnende Wirkung hat und einen neuen Bund stiftet; das tertium comparationis dieses Vergleiches ist die heilsame Wirkung. Das Blut ist hier also Symbol des Opfertodes Christi; dasselbe folgt dann auch für den Leib Christi, obschon es von ihm nicht ausgesagt ist, weil die Vorstellungen vom Opfer nur am Blute haften.

Der ganze Vergleich, nämlich der zwischen den Speisen und dem Leib und Blut Christi, sofern sie Symbole des Sühnetodes sind, soll zunächst eine Gleichheit zwischen diesen

Dingen aufweisen. Was ist dabei der Vergleichungspunkt? Man sagt: wie das Brot gebrochen und der Wein vergossen und beide dadurch nutzbar werden, nämlich dem Menschen Kraft geben, so werden Leib und Blut Christi in den Tod gegeben, um Nutzen, nämlich eine Sühnung zu schaffen; das tertium comparationis ist darnach das Nutzenstiften. Abgesehen davon, daß dieser Vergleich höchst wunderlich ist, liegt auch ein Widerspruch zum Vorigen vor. Dort war der Vergleichungspunkt die Vernichtung, hier ist es das Nutzenstiften. Beides paßt zusammen wohl für Leib und Blut Christi, aber ganz und gar nicht von den Speisen Brot und Wein innerhalb desselben Vergleiches; von dem Brot und Wein lasssen sich nicht die beiden Vergleichspunkte zusammen aufstellen. Man (Clemen) wendet nun ein, der Vergleich würde gerade durch diese beiden Punkte eine vollständige Parabel. Das sei auch möglich, weil das Brotbrechen zur Nutzbarmachung des Brotes diene, wie bei uns das Brotschneiden. Das ist richtig, auch das Ausschenken des Weines hat diesen Sinn. Dann aber kommt, wie Clemen ausdrücklich selbst bemerkt, das Brotbrechen nicht als Vernichtung des Brotes in Betracht; dasselbe gilt vom Weine. Hier liegt nun der Widerspruch: vorher war die Vernichtung die Pointe, jetzt ist es die Nutzbarmachung! Bei dem Leib und Blut Christi ist diese doppelte Pointe ausdrücklich angegeben, und sie ist wegen der eigenartigen Auffassung, daß der Tod Jesu keine Vernichtung, sondern eine Heilstat sei auch überhaupt möglich. Bei den Speisen Brot und Wein ist das aber nicht möglich, nur eins von beiden läßt sich behaupten, nicht beides zusammen. Entweder wird das Brot gebrochen und der Wein vergossen, und sie beide dadurch vernichtet, oder die Speisen werden dadurch zum Genießen vorbereitet und damit nutzbar gemacht. Liegt die zweite Pointe vor, dann ist die erste unmöglich, weil dann das Brotbrechen und Weinausgießen nicht mehr die Vernichtung, sondern die Zubereitung der Speisen zum Nutzenstiften bedeuten kann. Im Wesen der Speisen ist es nicht, wie bei dem Leib

und Blut Christi, begründet, daß sie durch Vernichtung nutzbar werden. — Man darf nicht sagen, in unserem Vergleiche komme es nicht auf die Vernichtung der Speisen, sondern nur auf ihre Nutzbarmachung an. Aber das Gegenteil ist der Fall, denn nur wegen der Vernichtung war der Vergleich von Leib und Blut Christi mit den Speisen angestellt worden und möglich; unsere Texte vergleichen ausdrücklich, wie wir sahen, das gebrochene Brot mit dem gebrochenen Leib und den vergossenen Wein mit dem vergossenen Blute. Daß sie aber auch noch wegen ihrer Nutzbarmachung oder ihres Nutzenstiftens miteinander verglichen werden, davon sagen unsere Texte auch nicht das geringste Wort.

Man führt nun als Gegenargument das Gleichnis vom Weizenkorn (Joh. 12, 24) an. Dies ist in der Tat ein wirkliches Gleichnis, kein bloßer Vergleich, und bei ihm ist es daher möglich, die Parallele klar nach beiden Gesichtspunkten durchzuführen: „Es sei denn, daß das Weizenkorn in die Erde falle und ersterbe, so bleibt es allein; wo es aber erstirbt, bringt es viele Frucht“.

Hier sind wirklich die beiden Vergleichungspunkte vorhanden, und sie sind zusammen auch möglich, weil erstens es im Wesen des Weizenkorns liegt, daß es durch Vernichtung Nutzen schafft, zweitens, weil diese Eigenschaft ausdrücklich als Vergleichungsstück genannt ist.

Nehmen wir nun einmal an, der Herr hätte in unserem Falle auch die zweite Pointe, das Nutzenstiften der Speisen, beabsichtigt; dann war es aber natürlich und unumgänglich nötig, daß er sie wie beim Weizenkorn ausdrücklich angab, weil sonst niemand darauf kommen konnte. Aber von diesem Nutzenstiften der Speisen ist, wie wir sahen, in unseren Texten nichts gesagt. Man gibt dies zu; meint aber, diese Pointe sei dadurch angegeben, daß Jesus den Seinen die Speisen zum Genießen, also zum Verbrauche gäbe; so sei also ein Zusammenhang zwischen den Speisen und ihrer Wirkung hergestellt wie zwischen dem Leib und Blut Christi und ihrer Wirkung. Aber im Genießen liegt, wie wir fanden, nichts

davon, was mit den Speisen geschieht, also auch nicht der Gedanke, daß sie durch den Verbrauch Nutzen stiften. Sollte trotzdem aber dieser Gedanke darin gesucht werden, so mußte das notwendig gesagt sein, was nicht der Fall ist. Wenn Jesus also hier nicht so ausdrücklich wie beim Weizenkorn auch die zweite Pointe nennt, so kann er sie nicht gemeint haben, und niemand kann sie auch heraushören.

Das Ergebnis unserer Betrachtung über die Symbolik ist:

1. Jesus vergleicht, was er ausdrücklich bemerkt, die Speisen mit seinem Leib und Blut unter dem Gesichtspunkt der Vernichtung.

2. Er sagt nichts über das Nutzenstiften der Speisen.

3. Er fügt zu Leib und Blut Aussagen von ihrer Wirkung hinzu, die daher bei den Speisen kein Gegenstück finden.

4. Der ganze Vergleich betrifft nur die Speisen, hat aber mit der eigentlichen Handlung, dem Mahle, nichts zu tun.

Der letzte Punkt wird uns bei der Behandlung der dritten Deutung des Abendmahls von höchster Wichtigkeit sein. Für jetzt machen wir uns die Bedeutung des dritten Punktes unseres Ergebnisses klar. Wenn zu Leib und Blut Christi Aussagen von ihrer Wirkung hinzugefügt sind, welche bei den Speisen Brot und Wein kein Gegenstück finden, so überschreiten diese Aussagen so schroff den eigentlichen Vergleich, daß sie ihm nicht mehr angehören. Ursprünglich ist naturgemäß nur der einfache Vergleich; von ihm aus beurteilt sind die Aussagen über die Wirkung von Leib und Blut Christi nicht bloß überflüssig, sondern geradezu heterogen. Dieses Überflüssige und Heterogene stört, wie wir aus der Untersuchung merken konnten, die Klarheit, Einfachheit und damit auch das Verständnis des eigentlichen Vergleiches aufs empfindlichste. Daher ist auch die Behauptung wohlbegründet, daß Jesus, wenn er den Jüngern etwas verständlich machen wollte, — und daß dies seine Absicht war, zeigt die Tatsache, daß er sich der Symbolik bediente — diese Aussagen nicht gesprochen haben kann, daß sie vielmehr später zu seinen eigentlichen Worten hinzugefügt sind.

Die Aussagen über die Wirkung von Leib und Blut Christi enthalten nun aber gerade die Lehre vom Sühnetod Christi; diese Lehre erscheint uns nach unserer Untersuchung der ursprünglichen Handlung Jesu fremd und heterogen. Wir kommen zu diesem Ergebnis auf Grund einer Prüfung der Berichte selbst. Nun erscheint es niemandem mehr als Willkür, wenn wir jetzt die Aussagen über den Sühnetod Christi auch noch vom geschichtlichen Standpunkt auf ihre Echtheit hin prüfen. Diese geschichtliche Untersuchung wird das Ergebnis unserer formal-künstlerischen Betrachtung bestätigen.

b) Kritik der Aussagen der Texte.

Abgesehen von unseren Abendmahlstexten redet Jesus bekanntlich in den Evangelien nur noch einmal über seinen Sühnetod, nämlich Mark. 10, 45: „Denn auch des Menschen Sohn ist nicht gekommen, sich dienen zu lassen, sondern daß er diene und gebe sein Leben zur Bezahlung für viele“.

Wenn wir nun bedenken, daß gerade der Gedanke des Sühnetodes Christi den Glauben der Urgemeinde endgültig vor dem Untergange rettete, weil er den Anstoß an dem Kreuzestode des Messias beseitigte, daß also dieser Gedanke für die Jünger von der größten Wichtigkeit sein mußte, so erscheint es uns seltsam, ja bedenklich, wenn der Herr kaum und nur gelegentlich die Seinen darüber belehrt. Er hätte vielmehr gerade diesen Gedanken zum Mittelpunkt seiner Verkündigung machen müssen; dann hätte er erst wirklich seine Pflicht erfüllt und nach Kräften die Gefahr abgewehrt, daß seine Jünger in der schlimmsten Weise an ihrem Meister und seinem Geschick Anstoß nahmen, daß sein Lebenswerk möglicherweise unterging.

Vor dieser Konsequenz werden wir bewahrt, wenn wir uns auch zu der Ansicht bekennen, daß der Gedanke vom Sühnetod Jesu erst in der Urgemeinde aufgekommen ist. Erst nach Jesu Tode bildet sich, wie wir deutlich wahrnehmen können, diese Vorstellung; sie hat zunächst sozusagen eine

flüssige Form, die immer mehr an Festigkeit zunimmt. Sehr treffend unterscheidet Eichhorn (a. a. O.) im neuen Testament drei verschiedene Auffassungen des Todes Christi. „Die erste Auffassung ist, daß der Tod Jesu nicht seine messianische Tat, sondern vielmehr eine Gewalttat der Menschen ist, wodurch dem Glauben an die Messianität, wie es scheint, ein Ende gemacht wird. Aber Gott hat ihn auferweckt und dadurch zum Herrn und Christ gemacht; der Tod Jesu ist nur der dunkle Hintergrund, auf dem sich dann die Majestät des Erhöhten umso herrlicher erhebt. Der Tat der Menschen steht gegenüber die Tat Gottes." Dies ist die Auffassung in den Predigten des Petrus nach Acta 2, 36 u. 10, 39f.

Die zweite Auffassung sieht den Tod als notwendig an, weil er vom alten Testament geweissagt ist. Die klassische Stelle dafür ist das Wort Jesu zu den Jüngern auf dem Wege nach Emmaus: „Mußte nicht der Christus also leiden und in seine Herrlichkeit eingehen". Ähnlich sagt Petrus (Acta 2, 23): Diesen (sc. Christum) hinausgegeben durch den Willen und die Voraussicht Gottes, habt ihr durch die Hand der Gesetzlosen ans Kreuz geschlagen und getötet". „Ist der Tod Christi geweissagt in der Schrift, so gehört der Tod zu seinem Charakter als Messias" (Eichhorn).

Nach der dritten Auffassung kommt, wie Eichhorn ferner sagt, dem Tode Christi an sich Heilsbedeutung zu. Sein Tod ist das Opfer, das die Sünden sühnt, die Gewissen reinigt, mit Gott versöhnt. Diese dritte Auffassung, bekanntlich das Kardinaldogma des Paulus, ist keine bloße Vorstellung mehr, sondern eine fest ausgebildete Lehre, ein theologisch-dogmatischer Lehrsatz. Wir sehen hieran, daß das Verständnis des Todes Christi in der Urgemeinde eine Geschichte durchmacht, die ihren festen Abschluß und legitimen Ausgang in der paulinischen Lehre findet.

Diese Lehre über den Sühnetod Christi ist zweifellos in den Worten Markus 10, 45 enthalten. Schon der Ausdruck δοῦναι — λύτρον ἀντὶ πολλῶν zeigt die Sprachweise der paulinischen Theologie. Die Vorstellung hier ist, daß die

Menschen, die wegen ihrer Schuld Sklaven des Gesetzes und der Sünde sind, durch den Tod Jesu losgekauft werden, wie man durch ein Lösegeld den Sklaven freikauft. Dieselbe Vorstellung findet sich bei Paulus in der klassischen Stelle vom Sühnetod Christi, Röm. 3, 24, ebenso auch 1. Kor. 6, 20. Dann folgt aber, daß unser Spruch nicht von Jesus selbst gesprochen sein kann, und damit fällt die letzte Aussage Jesu über seinen Sühnetod als ungeschichtlich dahin.

Dieses Ergebnis wird unumstößlich fest und sicher, wenn wir den Gedanken des Sühnetodes, ja des Todes überhaupt einmal im Rahmen der Predigt und des Lebens Jesu betrachten.

Unser Herr spricht jedem Menschen, der seine Sünden herzlich bereut, unbedingt die Sündenvergebung Gottes zu, wie er z. B. dem Gichtbrüchigen im Namen Gottes zuruft: „Deine Sünden sind Dir vergeben“. Wenn der Mensch in seinem Herzen selbst das Gericht über sich und seine Sünden vollzieht, so richtet Gott ihn nicht mehr, sondern spricht ihn unbedingt frei. Wie der Vater im Gleichnis dem reuigen Sohne unbedingt vergibt, so vergibt Gott unbedingt den reuigen Sündern. Er läßt sich nicht die Schuld der Menschen bezahlen, er verlangt keine Sühne; denn was könnte der Mensch auch Gott geben und leisten? Die Vorstellung, daß Gott eine Sühne für die Sünden der Menschen fordere, gehört der Gesetzesreligion an und bildet den schärfsten Gegensatz zur Predigt Jesu. Man sagt, Jesus könnte im Einklang mit dem Glauben seiner Zeit den Tod des Gerechten und darum seinen eigenen Tod als sittliche und sündentilgende Leistung angesehen haben nach dem Vorbilde von Jes. 53. Das wäre schon möglich; es ist aber ganz etwas anderes, dem Tod des Gerechten eine sündentilgende Wirkung zuzuschreiben als umgekehrt die Sündenvergebung Gottes, und zwar durchweg, an die Leistung eines Sühnetodes zu binden. Es würde dies für Jesus nur als Abfall von seiner höheren und reineren Gotteserkenntnis beurteilt werden können. Daß dagegen die Urgemeinde und Paulus dieses Stück der Gesetzesreligion

wieder aufnahmen, ist geschichtlich verständlich und war auch berechtigt.

Als zweites Lehrstück enthielten unsere Berichte die Verkündigung Jesu, daß durch seinen Opfertod ein neuer Bund gestiftet werde. Auch dieser Gedanke ist bekanntlich einer der originalen Lehrsätze des Paulus; es war damals der Urgemeinde etwas ganz Neues, Überraschendes und Anstößiges, als er verkündigte: „Christus ist des Gesetzes Ende!“ Dagegen hat Jesus niemals gesagt, daß er den alten Bund aufheben und einen neuen bringen wolle. Das Gegenteil beweist vielmehr der zweifellos echte Spruch: „Denkt nicht, daß ich gekommen bin, das Gesetz und die Propheten aufzulösen; nicht aufzulösen bin ich gekommen, sondern zu erfüllen. Denn wahrlich ich sage euch, bis der Himmel und die Erde vergehen, soll auch nicht ein Jota oder ein Häkchen vom Gesetz vergehen, bis alles wird geschehen sein.“ So hat er dem alten Bunde, dem Gesetze, eine bleibende Gültigkeit zugeschrieben, wenn er auch praktisch das Gesetz nicht streng befolgte, ja, zuweilen Sprüche von der allerschärfsten Opposition gegen die Gesetzesreligion fallen ließ. Ebenso hat er die Seinen wohl gegen den gesetzlichen Fanatismus der Pharisäer geschützt, aber er hat sie nicht vom Gesetze Mosis frei gemacht. Daher hielten die Jünger und die Urgemeinde am väterlichen Gesetz fest; gegen sie mußte Paulus sein Lebelang einen erbitterten Kampf führen, denn er hatte wohl Jesu Geist, aber nicht sein Wort für sich. Wie kann man dies wichtige Ereignis des Urchristentums verstehen, wenn der Herr selbst schon den alten Bund aufgehoben hätte?

Wir tun schon ein Übriges, wenn wir den Gedanken des Sühnetods und des Todes überhaupt noch von der prophetischen Verkündigung Jesu und von seinem Lebensausgang aus betrachten. Indessen ist diese Untersuchung für unsere jetzige Frage nicht überflüssig, für die folgende Betrachtung aber unumgänglich nötig.

Unser Herr tritt als Prophet des Reiches Gottes auf, er verkündigt, daß das Kommen des Reiches im Anzug sei.

Dabei sagt er niemals, daß er das Reich Gottes anders auffaßt als seine Volksgenossen; er spricht niemals über das Wesen des Reiches Gottes, sondern setzt es stets als bekannt voraus. Dasselbe gilt auch von den Gleichnissen, denn sie enthalten keine theoretischen Darlegungen und Belehrungen über das Wesen des Reiches Gottes, sondern vielmehr insgesamt drei praktische Mahnungen, nämlich „daß“ und „warum“ und „wie“ man sich vorbereiten soll. In mancherlei Variationen werden diese drei Grundgedanken ausgeführt, 1. daß man sich vorbereiten soll, weil eben das Reich im Kommen begriffen ist; 2. man soll sich deshalb vorbereiten, weil das Reich Gottes für den Menschen das höchste Gut darstellt; 3. man soll sich durch die Sinnesänderung vorbereiten, weil in ihr die Gerechtigkeit besteht, die das Reich Gottes beansprucht. Jesus will nichts Neues und Überraschendes verkündigen, sondern vielmehr das, was man allgemein mit glühender Sehnsucht erwartete.

Das allbekannte Reich Gottes sollte die Erlösung bringen aus dem unsäglichen Jammer und Elend der jetzigen Zeit, es sollte die Frommen befreien aus der Gewalt der bösen Menschen und Geister. Nach dieser Erlösung schmachteten die Armen und Elenden des jüdischen Volkes; darum kann ihnen Jesus eine Freudenbotschaft bringen: Eure Sehnsucht wird gestillt, eure Erlösung nahet, denn das Reich Gottes kommt jetzt. Gerade dies, daß Jesus das Eintreten des Reiches Gottes unmittelbar bevorstehend glaubte, unterschied ihn von seinen Zeitgenossen und gab ihm die gewaltige Kraft seines Glaubens und seiner Predigt. Das Reich Gottes ist nach Jesu Verkündigung also einerseits stets zukünftig; andererseits ist es stets eine Tat Gottes, ein katastrophisches Eingreifen des höchsten Königs in den Weltlauf. Gott stürzt die Herrschaft des Bösen auf Erden und übernimmt selbst das Regiment. Dann wird er die Armen und Hungrigen speisen, die Elenden und Gequälten trösten, er wird abwischen alle Tränen von ihren Augen. Diesen Armen spricht Jesus das Reich Gottes zu, der kleinen Herde verheißt er das Reich.

Jeder, der der bösen Welt und ihren Gütern entsagt und bestrebt ist, den Willen Gottes zu erfüllen, hat Aussicht, daß Gott ihn zu den Gerechten zählen wird. Wie paßt in solche Glaubenswelt der Gedanke des stellvertretenden Sühnetodes, der die Teilnahme am Reiche Gottes von der Leistung eines dritten Menschen abhängig macht?

Betrachten wir nun die Rolle, die der bloße Todesgedanke im Leben Jesu spielt! Man bemüht sich oft, zu zeigen, daß der Herr an seinen Tod denken mußte, weil er das Schicksal der Propheten, insbesondere des Täufers, vor Augen hatte. Das ist natürlich richtig und überhaupt selbstverständlich, wie etwa auch Luther an seinen Tod denken mußte, als er nach Worms zog. Aber alles dies beweist nur, daß Jesus an die Möglichkeit seines Todes denken konnte, aber nicht, daß er an ihn als sein notwendiges Schicksal glauben mußte.

Man führt dagegen die Leidensweissagungen an, welche doch ganz deutlich das Geschick Jesu ankündigen. Aber eben darum sind sie für jeden Unbefangenen vaticinia ex eventu; wird in ihnen doch schon die ganze Leidensgeschichte geschildert. Dazu steht bei den Leidensweissagungen die überaus seltsam, ja uns unglaublich klingende Bemerkung, daß die Jünger das Wort nicht verstanden, und wie zur Erklärung wird hinzugefügt: „sie scheuten sich, ihn zu befragen.“ Apologetisch Gesinnte wie Schulzen (a. a. O. S. 71) lösen die Schwierigkeit in folgender Weise: „Dazu kommt, daß sie, wie Luk. 24, 21 deutlich ausgesprochen ist, gerade von dem Lebenden die Erlösung erwarteten, die ihre kostbarste Hoffnung war. Dem entspricht, daß sie nach den evangelischen Berichten auf die Leidensankündigungen hin teils sehr betrübt teils als nicht verstehende erscheinen: sie verstanden natürlich den Wortlaut und Inhalt, aber begriffen die Möglichkeit nicht. Der Einfluß Jesu hatte ihre Messiasvorstellungen wohl geläutert, aber sie noch nicht zu vollkommener Klarheit geführt.“

Indessen ist dieser Ausweg, so beliebt und üblich er sein mag, doch einfach unmöglich. Daß die Jünger die Möglichkeit des Todes Jesu nicht verstanden wegen ihrer falschen Messias-

vorstellungen, ist zwar auch schon die Ansicht der Urgemeinde, wie es auch kirchliche Tradition geworden ist, aber eben eine dogmatische, keine historisch begründete Meinung. Es kann zunächst nicht entschieden genug mit dem Irrtum gebrochen werden, daß die Jünger eine falsche Messiasvorstellung hatten. Der Herr hat ihnen niemals gesagt, daß ihre Messiasvorstellung falsch sei, was dann unbedingt seine Pflicht gewesen wäre. Man meint, Jesus habe in seiner Lehrweisheit die Jünger allmählich von ihrer falschen Messiasvorstellung abbringen wollen und habe deshalb nur vorsichtig davon geredet. Abgesehen davon, daß ein offenes, freies Wort weit besser und richtiger gewesen wäre als diese vorsichtige Zurückhaltung, findet sich für diese übliche Ansicht in den Evangelien nicht der geringste Anhalt. Vielmehr hat Jesus selbst die volkstümliche jüdische Ansicht vom Messias und seinem Reiche geteilt. Er weist die Vorstellung der Zebedaiden nicht als falsch zurück, er läßt sich beim Einzug in Jerusalem als Sohn Davids begrüßen, ja er verheißt nach Luk. 22, 29 seinen Jüngern das Reich, so wie sie es erwarteten. Man pflegt dies alles entweder zu ignorieren oder umzudeuten, denn hier ist die geschichtliche Wahrheit der Kirche unbequem und anstößig; bei ihren Voraussetzungen kann diese nur die Messiasvorstellung der späteren Gemeinde annehmen, nämlich die des für die Menschen leidenden und ihre Sünden sühnenden Messias. Hätte Jesus aber eine andere Ansicht von dem Messias gehabt als die übliche, die auch seine Jünger teilen mußten, so wäre es sittlich höchst bedenklich, wenn er sie nicht energisch über ihren Irrtum aufgeklärt hätte.

Man wendet gewöhnlich ein, Jesus hätte vergeblich geredet, die Jünger waren zu verrannt, als daß sie ihn verstehen konnten. Allein das ist eine klägliche Ausflucht! Zunächst ist es mit dem Nicht- und Mißverstehen der Jünger überhaupt gar nicht so schlimm bestellt, wie man gewöhnlich meint. Nach den Synoptikern befragen sie Jesum über den Sinn seiner Gleichnisse, was ihnen niemand verdenken wird, der sich vorhält, daß erstens der Herr in einer neuen und

eigenartigen Weise über das bekannte Reich Gottes zu predigen begann, und daß zweitens sich noch heute die meisten Menschen über den Sinn der Gleichnisse Jesu streiten und unklar sind. Das Mißverständnis betreffs des „Sauerteigs der Pharisäer" ist allerdings töricht, aber es wird daher gerade als einziges in seiner Art erzählt. Bei Johannes ist dagegen das Nichtverstehen zum schriftstellerischen Stil geworden und dient in einer nicht gerade geschmackvollen Weise dazu, die Reden Jesu einzuleiten und den Gedankengang fortzuführen.

Hätte nun der Herr seinen Jüngern ohne Umschweife gesagt: gebt euch keinen falschen Hoffnungen hin, ich bin nicht der Messias, wie ihr ihn euch denkt, so mußten die Jünger dies verstehen, wenn sie Menschen mit normalem Verstande waren. Gerade wenn sie eine falsche Messiasvorstellung hatten, mußte ein solch' ernstes Wort ihres Meisters, der ihnen doch in allem die unbedingte Autorität war, um so gewaltiger und schneidender wirken, mußte wie ein Blitzstrahl mit einem Male alle ihre bisherigen Ansichten und Hoffnungen zertrümmern. Ebenso deutlich mußten sie ihn verstehen, wenn er ihnen ebenso offen gesagt hätte: macht euch keine falschen Hoffnungen, ich muß den Tod erleiden; solch' Wort hätte überzeugend gewirkt und alle anderen Ansichten niedergeschlagen. Hätte nun Jesus auch noch, was man meistens für geschichtlich hält und was dann allerdings seine Pflicht gewesen wäre, seine Jünger über diesen unerwarteten Schlag getröstet, indem er seinen Tod als notwendig zur Sündenvergebung hinstellte, so mußte dies ihnen alles Unbegreifliche und Anstößige der Todesweissagungen nehmen; es wäre geradezu rätselhaft, wenn sie dann noch bei ihrer falschen Messiasvorstellung beharrt und nicht mit Freuden die neue ihres Meisters angenommen hätten.

Haben also die Jünger den Tod Jesu nicht begreifen können, wie uns die Evangelien richtig mitteilen, so geschah dies nicht wegen ihrer falschen Messiasvorstellungen, wie die spätere Gemeinde sagte, sondern weil Jesus ihnen niemals den Tod als sein Schicksal verkündet hatte. Wir sind mit

dieser Behauptung weit davon entfernt, die Größe Jesu herabzusetzen, mit welchem Vorwurf man auch hier der geschichtlichen Wahrheit aus dem Wege zu gehen sucht, sondern es handelt sich im Gegenteil darum, jeden sittlichen Makel von unserem Herrn fernzuhalten und den Jüngern den Vorwurf der Borniertheit zu ersparen.

Wenn nun Jesus trotzdem von den Leiden seines Berufes spricht, so meint er damit alle anderen Leiden als gerade den Tod, z. B. die bitteren Erfahrungen, die der Prophet durchmachen muß: „der Prophet gilt nichts in seinem Vaterlande".

Gewöhnlich beruft man sich auf den Zusammenhang der ersten Leidensweissagung mit dem Messiasbekenntnis und meint, daß Jesus die Jünger damals für reif hielt, daß er ihnen seinen Tod ankündigen konnte. Diese Erklärung ist nach dem jetzigen Text berechtigt, der wie die ganze Leidensgeschichte sehr tendenziös gefärbt ist, trifft aber nicht die geschichtliche Situation. Vielmehr ist diese Erzählung auf folgende Weise zu verstehen: Jesus ist von den Seinen als Messias bekannt worden, so wie er und sie ihn auffaßten. Dieser Erfolg bei den Seinen erweckt in Jesu den kühnen Entschluß, jetzt in einem Zuge nach Jerusalem zu ziehen, um dort die gottwidrige Hierarchie zu stürzen. Nur aus dieser Absicht erklärt sich der Zug Jesu nach Jerusalem, denn er ist nicht hinaufgegangen, weil und obschon er seinen Tod voraussah, sondern weil er trotz seiner kleinen Schar von Anhängern unter Gottes Beistand auf einen Sieg hoffte; jede andere Deutung ist eine Umdeutung und ein Verzicht auf das wahre Verständnis der evangelischen Geschichte. Die Jünger wissen wohl, daß er damit das Äußerste wagt, und suchen naturgemäß, ihn von dem gefährlichen Vorhaben abzubringen. Ihre menschliche Leidensscheu macht den Erfolg von Jesu Werk in Jerusalem zu nichte; deshalb schilt der Herr den Petrus so hart und belehrt alle Jünger darüber, daß man kein Leiden, auch den Tod nicht, scheuen dürfe, wenn es gelte, Gottes Willen zu vollziehen. Daß aber die

Jünger ihre Furcht und Angst auf dem Wege nach Jerusalem nicht überwinden konnten, wird uns ausdrücklich gesagt, Mark. 10, 32: „Sie waren aber unterwegs im Hinaufgehen nach Jerusalem, und Jesus ging ihnen voran, und sie erschraken; die aber nachfolgten, fürchteten sich“. Von einer Ankündigung des Todesgeschickes ist dabei nicht die Rede. Natürlich hat Jesus gewußt, daß ihm in Jerusalem die erbittertsten Kämpfe bevorstünden und mag daher auch trübe Stimmungen gehabt haben, aber daß die Reise gerade mit seinem Tode endigen würde, hat er niemals gesagt. Er ging nach Jerusalem, wie der Soldat in die Schlacht zieht; er weiß, daß er fallen kann, aber nicht, daß er fallen wird.

Alle trübe Stimmungen in Jesu Seele und alle Furcht der Jünger schwanden vor einer frohen Siegesgewißheit, als der Herr von seiner galiläischen Festkarawane umgeben und als Messias proklamiert in Jerusalem einzog. Er nahm voll Zuversicht den Kampf mit den „bösen Weingärtnern“, den Hierarchen, auf und begann sein Regiment als Messias des Volkes durch den öffentlichen Akt der Tempelreinigung. Die Seinen glaubten jetzt so entschlossen an ihn, daß eine begeisterte Jüngerin ihn in Bethanien zum Messias salbte. Jesus selbst wagte den Kampf in dem festen Glauben, daß jetzt das entscheidende Eingreifen Gottes erfolgen müsse. Das letzte Mahl zeigt ihn noch einmal auf der Höhe der Siegeszuversicht, wie wir sehen werden. Es ist aber zugleich der Wendepunkt: das Gebet in Gethsemane schildert uns den Seelenkampf Jesu, den er erleiden muß, als ihm zum Bewußtsein kommt, sein Werk könnte auch scheitern. Er läßt die Seinigen mit zwei Schwertern sich bewaffnen, um etwa einen Mordanschlag abzuwehren. Als aber trotz aller Zuversicht und wider jedes Erwarten das furchtbare Todesgeschick über ihn hereinbricht, kam es ihm noch so überraschend, daß er klagte: „Mein Gott, warum hast du mich verlassen?“

So hat denn Jesus nicht seinen Tod als unausbleiblich vorhergesehen, geschweige denn als Sühnopfer zum Heil der Menschen erkannt und verkündet, sondern er unterlag dem

Schicksal, weil sein Glauben an das Kommen des Reiches Gottes sich als Illusion erwies. Dieser tragische Ausgang der evangelischen Geschichte wird fast allen den heutigen Christen noch eben solchen furchtbaren Anstoß für den Glauben bereiten als damals den Jüngern, die zunächst ganz und gar in ihrem Glauben irre wurden. Aber die Geschichte ist die Wahrheit, die Gott gemacht hat; es war sein Wille, wenn unser Herr dieses Ende nahm. Daher soll jeder, der diesen Weg Gottes nicht begreifen kann, beten lernen: „Nicht mein, sondern dein Wille geschehe“. Daß Jesus diese Worte sprach und sprechen konnte, beweist einerseits, daß er wirklich seine Hoffnungen gescheitert sah, andrerseits aber, daß er nicht in Verzweiflung, sondern in demütiger Unterwerfung unter den Willen Gottes dahinging; seine letzte Klage am Kreuz ändert nichts daran, daß er die Treue bis zum Tode gehalten und seine Lehre mit seinem Blute besiegelt hat.

Die Betrachtung des Todes Jesu als das für die Sünden der Menschen Gott dargebrachte Sühnopfer entspricht also nicht der geschichtlichen Wahrheit, ganz abgesehen davon, daß dieser Glaube der Gesetzesreligion angehört und deshalb für uns evangelische Christen minderwertig sein muß. Aber weil dieser Tod eine sittliche Selbstaufopferung im Dienste Gottes und in der Liebe gegen die Menschen war, so bedeutet er die höchste sittliche Tat, die dem Menschen möglich ist, und ist insofern wirklich ein Opfertod. Es gibt in der Weltgeschichte nichts Höheres, Größeres und Segensreicheres als den Tod des Gerechten, vor allem als das Martyrium des Propheten.

Ich kann es mir nicht versagen, die schönen Worte meines verehrten Lehrers Pfleiderer (a. a. O. I. S. 687) hier anzufügen: „Mit der furchtbaren Tragik dieses persönlichen Lebensausganges Jesu kann uns nur der Gedanke versöhnen, daß derselbe unter der Leitung der göttlichen Vorsehung zum Aufgang des höheren Lebens geworden ist. Das Weizenkorn muß in die Erde fallen und sterben, um Frucht zu bringen: der jüdische Messias, der Reformator eines Volkes, mußte

untergehen, damit im Glauben der Gemeinde seiner Nachfolger der ‚Christus nach dem Geist' erstehen konnte, der zum Weltheiland und König im Reich der Wahrheit werden sollte. Was in jenem noch individuell-menschlich, zeitlich und national beschränkt war, das erlag im ungleichen Kampfe mit den Mächten dieser Welt. Aber der göttliche Kern seines Wesens und Werkes — das Ideal der Herrschaft des himmlischen Vaters in den Herzen seiner Kinder und im Gemeinschaftsleben seines Reiches —, das blieb bestehen und schritt in majestätischem Siegesgang über die Erde dahin, das besteht auch noch heute und wird in Ewigkeit bestehen bleiben."

Hat Jesus also niemals an sein Todesgeschick gedacht, so noch viel weniger an seinen Sühnetod. Die betreffenden Worte in unseren Abendmahlsberichten sind deshalb auch unmöglich echt, sondern sind vielmehr Aussagen der späteren Zeit, und zwar verraten sie den Einfluß der paulinischen Theologie.

Ist aber der Gedanke des Sühnetodes Christi in unseren Berichten unmöglich ursprünglich, so fällt damit jeder Grund fort, in der Handlung Jesu eine Stiftung zu sehen. Diese hat nur Sinn, wenn der Herr ein Denkmal seines Erlösungswerkes stiften wollte.

Darf damit auch die zweite Ansicht über das Abendmahl als widerlegt gelten, so enthält sie auch wiederum ein Moment des Richtigen, nämlich daß die Handlung Jesu wirklich als symbolische Handlung und Stiftung der Gemeindefeier, des Herrnmahls, aufgefaßt worden ist; und zwar ist das eine Deutung, die der zuerst gefundenen, der sakramentalen Deutung, vorausgegangen sein muß. Freilich kann sie selbst nicht die ursprüngliche sein, denn es gibt, wie wir zugleich bemerkt haben, eine noch ältere, die auf den einfachen Vergleich zwischen den Speisen und Leib und Blut Christi beruht und daher in der Handlung Jesu eine einfache Todesankündigung erblickt. Es darf jedoch nicht überraschen, wenn wir gleich hinzufügen, daß auch diese älteste Deutung vermutlich nicht den ursprünglichen Sinn der Handlung trifft, da uns eine

Todesankündigung im Munde Jesu als unmöglich erscheint. Die weitere Ausführung wird unsere Vermutung bestätigen.

Kapitel III.

Die Handlung Jesu als bloße symbolische Todesankündigung (Jülicher).

§ 7. Darlegung dieser Ansicht.

Wir kommen wieder naturgemäß zur Darstellung und Prüfung der dritten Ansicht von der Handlung Jesu, die in ihr nicht die Stiftung des Herrnmahles, sondern einfach eine Todesankündigung sieht. Dabei machen wir von vornherein darauf aufmerksam, daß die Handlung Jesu bei seinem letzten Mahl und die spätere Gemeindefeier, das Herrnmahl, nach dieser Ansicht nicht nur zwei verschiedene Dinge sind, sondern, allerdings nur zunächst, nicht einmal etwas miteinander zu tun haben, daß man jedenfalls die Handlung Jesu als ganz unabhängig vom Herrnmahl untersuchen muß.

Mit der Prüfung der Symbolik in unseren Berichten und mit der geschichtlichen Betrachtung des Todesgedankens haben wir schon einen großen Teil der folgenden Untersuchung der Handlung Jesu erledigt, sodaß wir uns mit ihr kürzer fassen können.

Die dritte Deutung, bekanntlich von Jülicher aufgestellt, sieht in der Handlung Jesu eine symbolische Handlung, die gar keine Stiftung für die Zukunft bezweckt, sondern nur für die Gegenwart einen Gedanken veranschaulichen, nämlich den bevorstehenden Tod des Herrn ankündigen will. Die eigentliche, alltägliche Handlung ist dabei nicht das Mahl, sondern das Brechen des Brotes und das Vergießen des Weines. Die erklärenden Worte hat zwar nur Markus genau, aber er gibt dafür wirklich das Ursprüngliche: „Das (Brot) ist mein Leib; das (der Wein) ist mein Bundesblut, das für viele vergossen wird“.

Wir sahen schon früher, daß genau genommen es sich in unseren Texten nicht um eine symbolische Handlung,

sondern um einen Vergleich zwischen den Speisen und dem Leib und Blut Christi handelt. Indessen ist das hier kein großer Unterschied, denn der Zweck des Vergleiches ist ja schließlich auch die Ankündigung des Todes.

Die Ausführung dieser Auffassung wollen wir mit den Worten Jülichers selbst wiedergeben, welche am besten und kürzesten seine Ansicht ausdrücken (a. a. O.):

„Freilich Brot als Sinnbild des zerstörten Leibes wäre mehr als hart, aber er zeigt mit dem Finger auf zerstückeltes Brot: das ἔκλασεν ist einer der wenigen Ausdrücke, die wir in allen vier Referaten an derselben Stelle unverändert wiederfinden. Bei der Zerstückelung des Brotes gedachte er des ähnlichen Schicksals, das seinem Leib bevorstand, und ohne daß ihm sonst tiefsinnige Ähnlichkeiten zwischen seinem Leib und dem Brot vor Augen standen, konnte er im Blick auf das κεκλασμένον vor ihm zu den Jüngern sagen: das ist mein Leib, eben diese Behandlung wird alsbald meinem Leibe widerfahren. Das konnten alle verstehen, es war nicht das erste Mal, daß er ihnen seinen Tod ankündigte, mit diesen Worten stellte er ihn gleichsam schon als gegenwärtig hin. Was sein Leib erleiden wird, beschreibt er, nicht was die Jünger tun sollen: bei Markus und Paulus wird ein Essen der Jünger mit keinem Wort erwähnt.“

Nicht so schwierig wie diese Symbolik, sondern vielmehr einfach und klar ist nach Jülicher der Sinn der symbolischen Handlung, die mit dem Weine vorgenommen wird. „Jesus läßt den Kelch mit rotem Mischwein an seinem Tische kreisen. So wie dieser Wein alsbald verschwunden sein wird, so wird alsbald mein Blut vergossen sein, denn mein Tod ist eine beschlossene Sache; aber es wird, fügt er tröstend hinzu, nicht umsonst vergossen, ὑπὲρ πολλῶν und als ein Bundesblut. Das tertium comparationis, auf das es dem Herrn ankommt, ist ohne Zweifel beim Brote durch ἔκλασεν, nachher beim Wein durch ἐκχυννόμενον angedeutet. Daß Christi Blut von den Jüngern getrunken wurde, besagt keine unserer Quellen, und von seinem Leibe gilt das Entsprechende; nur

den Gegenstand des Genießens vergleicht Jesus hier und dort mit seinem Blute und Leibe, auf das Genießen reflektiert er gar nicht."

Indessen hat auch Jülicher die Empfindung, daß, wenn Jesus seinen Tod ankündigte, er auch seinen Jüngern Trost spenden mußte. Daher ist auch Jülicher geneigt, den Vergleich weiter zu ziehen: „Weil eine Mahlzeit (Brot und Wein) gewählt ist, so kann eine Erweiterung des Vergleichungspunktes in beiden Gliedern nahe liegen, nämlich: Wie das Brot dadurch, daß man es zerstückelt und aufzehrt, Kräftigung und Genuß verschafft, so ist es mit meinem Leibe, er muß zerstört werden, aber den Menschen, die ihn zerstören, erwächst durch meinen Tod das Heil. Desgleichen beim Kelche, wo die Worte τῆς διαθήκης und ὑπὲρ πολλῶν ja schon Ansätze zu einer Spezialisierung dieses Segens sind. Soweit dürfen wir in der Deutung vielleicht gehen, falls wir nicht vergessen, daß diese Erweiterung minder sicher ist als das Erste, die Hinweisung auf den Tod."

§ 8. Kritik dieser Ansicht.

Was diese Erweiterung des Vergleiches betrifft, um damit die Prüfung dieser Deutung des Herrnmahles zu beginnen, so haben wir sie schon früher als unmöglich dargetan, weil Jesus das Genießen, das an sich nichts Bildliches ist, nicht für symbolisch erklärt. Jülicher hat das wohl selbst empfunden, wenn er nur mit großer Vorsicht den Vergleichungspunkt erweitert wissen will. Wenn nun Jülicher das Brechen des Brotes und das Vergießen des Weines als die symbolische Handlung auffaßt und die Pointe in der Vernichtung, den Sinn der Handlung also in der Ankündigung des Todes Jesu sieht, so geben ihm die Texte recht.

Gleichwohl muß uns auch diese Deutung vom geschichtlichen Standpunkte aus als unmöglich ursprünglich erscheinen; denn hat Jesus, wie wir sahen, sein Todesschicksal nicht vorhergesehen, so kann er es auch nicht beim Abendmahl angekündigt haben. Es mag uns auch höchst seltsam und über-

flüssig erscheinen, daß ein Mensch seinen Tod symbolisch ankündigt, wo ein offenes Wort weit mehr am Platze war.

Doch unsere Aufgabe für jetzt ist wieder eine rein formale Prüfung der Symbolik, welche bei dieser Deutung des Abendmahls vorausgesetzt ist.

Man mag zur Not zugeben, daß sich zerstückeltes Brot mit einem gebrochenen Leibe vergleichen läßt. Indessen bleibt diese Symbolik nun einmal wunderlich; man behält dabei stets das Gefühl, daß das Brotbrechen nicht zur Vernichtung, sondern zur Nutzbarmachung des Brotes dient. Aber Jülicher hat die Meinung aller Texte für sich, die alle das ἔκλασεν nennen, während sie nichts von der Nutzbarmachung des Brotes sagen.

Dagegen paßt die Handlung, welche mit dem Weine vorgenommen wird, ganz und gar nicht zu der ihr zugeschriebenen Bedeutung. Um zu zeigen, daß mein Blut im Tode vergossen wird, gieße ich Wein in einen Becher, damit ihn andere trinken? Unmöglich! Eine passendere Symbolik wäre gewesen, wenn Jesus etwa den Wein zur Erde gegossen hätte mit den Worten: seht, so wird mein Blut vergossen werden. Wenn man aber den Wein in ein Trinkgefäß gießt, so denkt kein Mensch daran, daß dieser Wein vergossen, sondern nur, daß er zum Gebrauch eingeschenkt ist. Obschon der Text selbst wegen des ἐκχυννόμενον im Ausschenken des Weines ein Vergießen desselben erblickt, so paßt die Handlung also gar nicht zu der ihr zugeschriebenen Bedeutung. Jülicher fühlt selbst, daß das Ausschenken des Weines kein Vergießen, also keine Vernichtung desselben ist, er sagt darum nicht, wie man erwarten sollte: „so, wie dieser Wein vergossen wird“, sondern: „so, wie dieser Wein alsbald verschwunden sein wird“. Dieses „Verschwinden“ des Weines kann sich wohl nur auf das Austrinken, nicht auf das Einschenken des Weines beziehen. Beim Trinken des Weines denkt man aber ebensowenig an ein Verschwinden des Weines wie beim Essen an den Verbrauch und die Aneignung der Speise. Geben wir dies nun einmal zu, halten aber dabei fest, daß das Ver-

schwinden des Weines auf das Trinken, nicht auf das Ausschenken geht, so wäre die Symbolik nicht bloß an den Gegenstand des Genießens, sondern auch an das Genießen selbst geknüpft, was Jülicher entschieden bei dem Brote verneint hatte. Der zweite Teil der Handlung verhielte sich dann ganz unorganisch zum ersten.

Wenn nun Jülicher, was er bei seiner Auffassung nicht durfte, durch das „Verschwinden" des Weines die Symbolik auch mit dem Genießen in Verbindung bringt, so beweist er damit ein richtiges Gefühl. Unser Markustext, der in der Tat nichts vom Essen des Brotes sagt, nennt aber ausdrücklich das Trinken des Weines, und zwar noch vor den Erklärungsworten; er bezieht also diese deutlich mit auf das Trinken. Das ist ganz unorganisch zum ersten Teil der Handlung! Unsere Texte weisen wieder einmal rechte Verwirrung und Unklarheit auf.

Doch die eigentliche Verwirrung kommt jetzt erst. Wir fanden bei der Prüfung der Symbolik von der zweiten Deutung der Handlung Jesu als vierten Punkt des Ergebnisses: der ganze Vergleich, der in unseren Texten zwischen den Speisen und dem Leib und Blut Christi angestellt ist, steht in keiner Beziehung mit der eigentlichen Handlung, dem Mahle. Hierin steckt der entscheidende Fehler! Die eigentliche, alltägliche Handlung ist das Mahl, wie wir sahen und wofür noch das Trinken des Markustextes, noch deutlicher die Aufforderungen zum Genießen bei Matthäus sprechen, aber die Worte, welche die Handlung erklären und damit zu einer symbolischen machen sollen, tun das nicht nur nicht, sondern haben gar keinen Zusammenhang mit ihr. Die Darstellung unserer Berichte ist darnach falsch, wenn sie eine symbolische Handlung Jesu darstellen wollten. Daß sie aber wirklich ursprünglich eine solche meinten, zeigen die synoptischen Texte; es folgt aber auch daraus, daß der ganze Vergleich, den die Berichte uns jetzt darbieten, verunglückt ist: 1. Der Vergleich zwischen einem gebrochenen Brote und einem gebrochenen Leibe ist höchst wunderlich. 2. Das Einschenken

des Weines in den Kelch ist kein Vergießen desselben und kann daher nur unpassend mit dem vergossenen Blut verglichen werden. 3. Unsere synoptischen Texte ziehen das Trinken des Weines mit zur Symbolik. Deshalb verhält sich der zweite Teil der Symbolik unorganisch zum ersten.

Es fragt sich, was geben unsere Berichte unrichtig wieder: die Handlung oder die Erklärungsworte oder etwa beides? Zweifellos wird nun die Handlung, das Mahl von allen Berichten richtig dargestellt; es läßt sich auch nicht einsehen, weshalb eine einfache Mahlzeit nicht richtig wiedererzählt, sondern für sie etwas anderes eingesetzt sein sollte. Anders aber verhält es sich mit den Erklärungsworten; hier besteht die Möglichkeit, daß eine spätere Zeit die Handlung Jesu von einem andern Gesichtspunkt aus erklärte und betrachtete. Sehen wir nur einmal daraufhin unsere Texte an: einstimmig berichten alle von dem Mahle Jesu, bei dem er den Seinen Brot und Wein austeilt; aber wie verschieden ist der Wortlaut der Erklärungsworte, wie einfach ist er bei Markus, wie kompliziert bei Paulus! Während also die Handlung in den Berichten unveränderlich geblieben ist, sind die Erklärungsworte das veränderliche Moment. Wenn nun in allen Berichten die Worte nicht mehr zur Handlung, dem Mahle, passen, dann haben wir nicht mehr die ursprünglichen Worte vor uns, und daran allein schon scheitert die dritte Deutung der Handlung Jesu, ganz abgesehen davon, daß sie vom geschichtlichen Standpunkte aus als unhaltbar erscheint.

Auch hier wollen wir zur Probe auf dieses Ergebnis fragen, ob sich mit dieser Deutung der Handlung Jesu die Worte vertragen: „Nicht mehr werde ich trinken vom Gewächs des Weinstocks, bis auf den Tag, da ich es neu trinken werde im Reiche Gottes.“ Darnach erwartet Jesus das Kommen des Reiches in unmittelbarer Nähe; er glaubt, daß Gott jetzt entscheidend eingreifen und ihm bei seinem Messiaswerke helfen werde. Ganz falsch ist es, in unserem Spruche wehmütige Abschiedsworte zu suchen, wie etwa ähnlich in dem Spruche: „Wahrlich, ich sage dir, heute noch wirst du mit

mir im Paradiese sein"! Diese Worte sind freilich keine wehmütigen, aber doch Abschiedsworte vom Leben, denn der Eingang zum Paradies führt durch den Tod. Dagegen kommt nach Jesu Glauben das Reich Gottes jetzt zu den lebenden Menschen und befreit sie von allen Leiden, zu denen womöglich gerade der Tod gehören wird: „Und er wird abwischen alle Tränen von ihren Augen und der Tod wird nicht mehr sein!" Erwartet hier also Jesus das Reich Gottes, so ist das gerade etwa das Gegenteil davon, daß er den Tod erwartet und ankündigt.

§ 9. Rückblick und Lehren.

Halten wir uns nun das Ergebnis unserer bisherigen Untersuchung noch einmal vor! Die erste Ansicht, die im Abendmahl die Stiftung eines Sakramentes sieht, hat die Ansicht der jetzigen Berichte, mit den Augen der Leser und Berichterstatter angesehen, für sich, ist aber an sich unmöglich ursprünglich. Die zweite Auffassung, welche die Handlung Jesu bei seinem letzten Mahle als symbolische Handlung zum Zweck der Stiftung eines Denkmales für seinen Sühnetod erklärt, hat ebenfalls die Angaben der Texte für sich, scheitert aber an den unüberwindlichen Schwierigkeiten betreffs der Symbolik und der geschichtlichen Wahrheit. Dasselbe gilt, wenn auch in verschiedenem Maße, von der dritten Ansicht, welche in der Handlung Jesu eine einfache symbolische Handlung erblickt, die nur für die Gegenwart den Tod des Herrn ankündigen soll.

Die drei Deutungen bilden, wenn man von rückwärts beginnt, eine Steigerung, nämlich a) bloße Ankündigung des Todes; b) Stiftung einer Gedächtnisfeier an den Sühnetod; c) sakramentale Darreichung der Symbole des Sühnetodes. Das Charakteristische bei allen ist die Beziehung auf den Tod Jesu.

Die Verschiedenheit der drei Auffassungen weist uns auf eine Geschichte in der Deutung der Handlung Jesu im Urchristentum; sie beginnt natürlich mit der einfachen Todes-

ankündigung und schließt mit der ersten Deutung ab, während die zweite in der Mitte der Entwicklung steht. Die umgekehrte Geschichte, vom Sakrament zur symbolischen Handlung ist der Sache nach unmöglich.

Zweifellos liegt auch ursprünglich eine symbolische Handlung Jesu vor; dieser steht die dritte Deutung der Handlung Jesu am nächsten, während die erste dem Wesen nach sich am meisten von ihr entfernt. Obgleich nun die dritte Deutung dem Ursprünglichen am nächsten steht, so fußt sie doch selbst auf einer total verunglückten symbolischen Handlung, weil die Erklärungsworte mit der eigentlichen Handlung, dem Mahl, in keinem Zusammenhang stehen, was aber der Zweck des Ganzen war, wie die synoptischen Berichte selbst noch verraten. Der Zusammenhang zwischen der Handlung und den Worten ist besser bei der zweiten Deutung und vollkommen wiederhergestellt bei der ersten Deutung. Die dritte Deutung ist die früheste, die wir bis jetzt kennen, aber sie ist darum nicht die ursprüngliche; die drei Deutungen sind, auf ihre Ursprünglichkeit hin angesehen, nur graduell, nicht qualitativ verschieden.

Die dritte Deutung zeigt eine klaffende Lücke zwischen Handlung und Erklärung; diese Tatsache erklärte sich daraus, daß eine andere Erklärung die ursprüngliche verdrängt hatte. Diese Erklärung, welche zur Handlung nicht mehr paßt, bezog sich auf den Tod Jesu. Da dieser im Munde Jesu unmöglich ist, so ist es das Nächstliegende, daß die spätere Erklärung, die den Zusammenhang zwischen Handlung und Erklärungsworten beseitigte, es dadurch gerade tat, daß sie die Worte Jesu mit seinem Tode in Beziehung setzte. Gerade daß bei ihr die Verwirrung am deutlichsten ist, beweist, daß bei ihr die Beziehung auf den Tod am ursprünglichsten ist. In der zweiten Deutung ist die Beziehung auf den Tod weit später; dafür wird der Zusammenhang zwischen der eigentlichen Handlung, dem Mahle, und den Erklärungsworten wieder herzustellen angestrebt, was aber der Handlung den Charakter einer rein symbolischen Handlung

kostet. Die erste Deutung hat die allerspäteste Beziehung auf den Tod; bei ihr ist dafür wieder ein vollständiger Zusammenhang zwischen der Handlung und den Worten erreicht, aber die Handlung ist nun keine symbolische mehr, sondern ein Sakrament. Die Beziehung der Handlung auf den Tod Jesu hat, folgerecht durchgeführt, den symbolischen Charakter der Handlung beseitigt; zwischen der symbolischen Handlung und der Deutung auf den Tod besteht ein Gegensatz; die Deutung auf den Tod ist nicht ursprünglich, sondern eine spätere, welche den ursprünglichen Sinn vollständig verkehrt.

Die drei Deutungen, die sich sämtlich auf die Angaben der Texte stützen, gleichen drei verschiedenen Schichten, die auf das ursprüngliche Bauwerk aufgesetzt sind. Die Behandlung dieser Deutungen war zugleich eine Behandlung dieser drei Schichten, die wir alle in unseren Berichten wirklich vorfinden. Dabei sind wir den Weg gegangen, daß wir zuerst mit der ersten Deutung die jüngste Schicht betrachtet haben; jede der andern Deutungen erwies sich ebenfalls als eine hinzugefügte Schicht, und zwar war die dritte Deutung die älteste aufgetragene Schicht. Nachdem wir die drei Schichten, welche nach unseren Berichten auf das ursprüngliche Gebäude aufgesetzt sind, als solche erkannt haben, dürfen wir den Versuch wagen, das ursprüngliche Gebäude zu rekonstruieren.

Die Lehre aus dieser Untersuchung ist, was zunächst die Handlung Jesu betrifft, eine doppelte: 1. wir müssen die ursprüngliche Handlung Jesu als eine symbolische postulieren, 2. diese ursprüngliche symbolische Handlung darf nicht auf den Tod Jesu gedeutet werden.

Aber eine ebenso wichtige Lehre gewinnen wir andererseits für den Ursprung und die Geschichte des Herrnmahles, der späteren Gemeindefeier. Bei der Untersuchung der dritten Ansicht stellte sich deutlich heraus, daß die Handlung Jesu nicht nur nicht die Stiftung des Herrnmahles ist, sondern nicht einmal etwas mit ihm zu tun hat, daß also

dann das Herrnmahl nicht von Jesus gestiftet, sondern erst später in der Gemeinde entstanden sein kann. Freilich bedeutet dann dieser Ursprung des Herrnmahls in der späteren Gemeinde für uns, wie es scheint, ein nicht leicht zu lösendes Problem.

Bei der Untersuchung der ersten und zweiten Ansicht finden wir dagegen, daß die zwei verschiedenen Dinge, die nichts miteinander zu tun haben, die Handlung Jesu und das Herrnmahl, miteinander in Beziehung und Verbindung gesetzt sind, und zwar derartig, daß 1. bei der zweiten Ansicht diese Beziehung bereits so eng ist, daß die Handlung Jesu als die Stiftung des Herrnmahls aufgefaßt wird, und 2. daß bei der ersten Ansicht die Handlung Jesu mit dem Herrnmahl sogar identifiziert, daß also aus zwei verschiedenen Größen eine einzige geworden ist.

Wir sehen hieraus: jedem der beiden Stadien in der Deutung der Handlung Jesu entspricht jedesmal eine weitere Verbindung zwischen der Handlung Jesu und dem Herrnmahl. Das ist sicherlich kein Zufall, und es wird vielmehr berechtigt sein, ebenfalls zwischen der dritten und ältesten Deutung der Handlung Jesu und dem Herrnmahl irgend einen Zusammenhang zu postulieren. Da wir nun einen solchen nicht wahrnehmen können, aber andererseits beachten müssen, daß diese Verbindung zwischen den beiden Größen im zweiten Stadium des Herrnmahls plötzlich da ist, so ist die Vermutung am meisten begründet, daß bei dieser Deutung der Handlung Jesu die Möglichkeit zu einer Verbindung zwischen beiden Größen hergestellt worden ist.

Diese so überaus seltsame und bemerkenswerte Erscheinung, daß jeder Stufe in der Geschichte der Deutung der Handlung Jesu stets eine neue engere Verbindung zwischen der Handlung Jesu und dem Herrnmahl entspricht, hängt, wie man schon hier ahnen mag, sicherlich auch mit der Geschichte des Herrnmahls, d. h. der Gemeindefeier selbst zusammen; freilich bleibt uns jetzt noch die Art dieser Beziehung dunkel. Sollte es vielleicht möglich sein, daß jedem

Stadium in der Geschichte der Deutung der Handlung Jesu und damit zugleich in der Geschichte der Verbindung von der Handlung Jesu und dem Herrnmahl auch stets ein Stadium in der Geschichte des Herrnmahls selbst entspricht? Eine Vermutung, die, wenn sie sich bestätigte, für die Geschichte des Herrnmahls bis zu der Form, die wir jetzt kennen, nämlich dem Sakrament, von geradezu fundamentaler Bedeutung sein würde.

Woher mag aber die oben erwähnte Erscheinung, daß jeder neuen Deutung der Handlung Jesu stets eine neue Verbindung zwischen der Handlung Jesu und dem Herrnmahl entspricht, nun eigentlich selbst herrühren? Wenn wir nun uns vorhalten, daß die dritte und älteste Deutung der Handlung Jesu nicht den ursprünglichen Sinn von dieser trifft, dann mag die kühne Vermutung gestattet sein, daß die älteste Deutung, oder genauer, Umdeutung der Handlung Jesu selbst die Veranlassung geworden ist, daß fortan die Handlung Jesu mit dem Herrnmahl in Verbindung trat. Das würde natürlich auch für die Erklärung der geschichtlichen Entwicklung des Herrnmahls von geradezu fundamentaler Bedeutung sein; jedenfalls liegt darin irgendwie das Problem, das uns andererseits die Geschichte des Abendmahls stellt. Umsomehr bleibt dies Problem der späteren Untersuchung überlassen, da unsere bisherige Untersuchung dem Rechnen der Gleichung mit einer Unbekannten, x, gleicht: wir kennen ja noch nicht die Handlung Jesu nach ihrem wahren Sinne! Erst wenn wir diesen festgestellt haben, können wir ihn in die Gleichung einsetzen; wenn dann die Rechnung aufgeht, dann hat sich unsere Vermutung als richtig erwiesen.

Jedenfalls ist nun unserer weiteren Untersuchung der Weg vorgeschrieben, und wir könnten sofort daran gehen, den ursprünglichen Sinn der Handlung Jesu festzustellen, wenn nicht gerade diese Absicht und gewisse andere Gründe, die später verständlich werden, uns veranlaßten, dem ersten Plane treu zu bleiben und zuvor also eine Darstellung und Prüfung der Ansicht Spittas über das Abendmahl zu geben.

Kapitel IV.
Die Handlung Jesu als Antezipation des messianischen Mahles (Spitta).

§ 10. Darlegung dieser Ansicht.

Die drei bisherigen Abendmahlsauffassungen beschränkten sich wesentlich auf die Deutung der in den Berichten dargestellten Handlung Jesu, da sie alle, auch die dritte, die eine Stiftung leugnet, irgendwie in ihr den Ursprung des späteren Abendmahls sehen. Ihnen gegenüber bedeutet die Ansicht Spittas einen großen Fortschritt, da dieser Gelehrte seiner Deutung eine gründliche Untersuchung zu Grunde legt, und zwar nicht nur über den Ursprung des Abendmahls, den auch er noch in der Handlung Jesu erblickt, sondern auch über die Geschichte des Abendmahls im Urchristentum. Die folgende Darlegung wird wesentlich eine Wiedergabe derjenigen Spittas sein.

Spitta beginnt seine Darlegung nicht mit einer Deutung der Handlung Jesu, sondern untersucht zuvor ihre geschichtliche Veranlassung und ihre äußere Form. Es zeigt sich darin der richtige Gedanke des Historikers, daß die Handlung Jesu einmal unabhängig von der späteren Gemeindefeier betrachtet werden darf und muß, da jene ja für sich stattgefunden hat, ohne von dieser beeinflußt zu sein. Dann erscheint die Handlung Jesu als das Ereignis, das bei dem letzten Mahle am letzten Abend seines Lebens stattfand, und kann als solches wiederum in den geschichtlichen Zusammenhang gebracht werden. Es handelt sich zunächst also darum, die geschichtliche Veranlassung der Handlung Jesu zu erklären. In Bezug hierauf prüft Spitta zuerst das Datum jenes Ereignisses und unternimmt dabei mit jedenfalls beachtenswerten Gründen den Beweis, daß das letzte Mahl Jesu mit den Seinen nicht am 14. Nisan, wie die Synoptiker es heute darstellen, sondern bereits am 13. stattfand. Der

Zweck dieser äußerst ausführlichen Darlegung ist, zu zeigen, daß das letzte Mahl Jesu kein Passahmahl war. Hieraus folgt aber, daß die Handlung Jesu einerseits mit dem Passah nicht in Beziehung gesetzt ist, und daß sie andererseits keine Stiftung bedeutet, denn eine solche war, wie Spitta im Einklang mit der traditionellen Ansicht meint, nur in der Verbindung mit dem Passah möglich. In der Tat gelingt Spitta der Nachweis, daß die Berichte des Markus und Matthäus nichts enthalten, was dem Passah eigentümlich wäre, sondern daß sie vielmehr einfach ein gemeinschaftliches Mahl schildern, wie es Jesus nach der jüdischen Sitte der Tischgemeinschaft mit den Seinen gewöhnlich abhielt; von einer Stiftung ist und kann dabei garnicht die Rede sein. Dagegen erzählen die Berichte des Lukas und Paulus von einer Stiftung Jesu, die, wie Lukas wenigstens es deutlich erkennen läßt, beim Passahmahl und in Anlehnung daran, nämlich als das christliche Gegenstück, vollzogen wurde.

Wir finden demnach im Urchristentum zwei verschiedene Traditionen über den Ursprung des Abendmahls; die eine sieht in ihm ein gemeinsames Mahl, die andere die Stiftung des christlichen Passah, des Abendmahls. Nach Spitta ist zweifellos jene die ältere, und er erbringt dafür einen gründlichen Beweis aus der urchristlichen Abendmahlsliturgie, die er mit Recht heranzieht, weil, wie er treffend sagt, die Kultusformen der Umbildung weniger zugänglich sind als die Überlieferung religiös-bedeutsamer Vorgänge. In der Tat weist Spitta glänzend nach, daß das paulinische Herrnmahl zwar dem Sinne nach eine gestiftete Gedächtnis- und Todesfeier, nach seiner liturgischen Form aber die gemeinsame Mahlzeit der Gemeinde sei. Mit dem Passah steht dies Gemeindemahl schon darum in keiner Beziehung, weil es häufig gefeiert wird. Nur der Segensbecher ist ein, und zwar nur ein scheinbarer, Anklang an das Passahmahl, denn dieser Becher ist nicht der dritte unter den vieren des Passahmahles, sondern in Wirklichkeit der einzige zu Anfang des gewöhnlichen jüdischen Mahles. Mit Nachdruck nimmt

Spitta die trefflichen Gedanken Jülichers auf, daß nicht ein einzelner liturgischer Akt, dem sich eine Agape anschließe, sondern das ganze Mahl als „Herrnmahl“ bezeichnet werde. So ist auch das paulinische Abendmahl in Korinth der Form nach ein wirkliches Mahl, wie es die synoptische Tradition behauptet hatte. Eine wesentliche Stütze gewinnt dies Ergebnis dadurch, daß das Abendmahl der Apostellehre besonders in den Gebeten deutlich die Züge des jüdischen Mahles trägt, während sich keine Beziehung auf das Passahmahl und den Tod Jesu erkennen läßt. Das Herrnmahl der Korinther ist demnach nichts anderes als das urchristliche Liebesmahl, das wir unter den Namen „Agape“ aus dem Judas- und II. Petrusbrief kennen, und das zweifellos auch darum die älteste Gestalt des Abendmahls ist, weil die Apostelgeschichte mit dem „Brotbrechen“ nur von einer Tischgemeinschaft der Jünger erzählt.

Blicken wir zurück, so fand das letzte Mahl Jesu am 13. Nisan statt, und zwar ohne irgend welche Beziehung auf das Passahmal und ohne den Sinn einer Stiftung. Seiner Form nach ist es eine gewöhnliche Mahlzeit, wie es auch in der Urgemeinde geblieben ist, die dieses Mahl Jesu wiederholte.

Nach dieser gründlichen Voruntersuchung fällt es Spitta nicht schwer, den Sinn der Handlung Jesu festzustellen. Bevor er aber die Worte Jesu prüft und deutet, betont er mit Nachdruck, daß die Handlung Jesu einfach ein Mahl sei, denn er gibt seinen Jüngern Brot zu essen und Wein zu trinken. Die Pointe der Handlung ist daher nicht das Brechen des Brotes und das Vergießen des Weines, wie Jülicher irrtümlicherweise annimmt, sondern vielmehr das Genießen der Speisen. Wenn aber die Handlung Jesu ein Mahl ist, so scheint das für eine Anlehnung an das Passahmahl zu sprechen, wie es die traditionelle Ansicht ist. Indessen hat diese Meinung keinen Anhalt, denn zunächst widersprechen die Aufforderungen Jesu zum Essen und Trinken dem Ritual des Passahmahls; unerklärlich wäre sodann bei einer Anlehnung an das Passahmahl, daß nicht das Passahlamm,

sondern das Brot auf den Leib Jesu gedeutet wird; entscheidend spricht endlich die Tatsache dagegen, daß der Wein, der auf das Blut gedeutet ist, nicht an die Türpfosten gestrichen, sondern getrunken wird.

Noch weit schärfer trifft die Kritik Spittas die übliche Ansicht, sofern sie in der Handlung Jesu eine Deutung auf den Tod erkennt. Spitta stellt dagegen die kühne Behauptung auf, daß diese Deutung der Handlung Jesu auf den Tod erst später in der Gemeinde entstanden und daher eine Umdeutung des ursprünglichen Sinnes sei. Dafür, daß die Todesankündigung im Munde Jesu unmöglich sei, bringt Spitta drei Gründe, die zwar entscheidend sind, aber zum Teil noch nicht scharf genug von ihm gehandhabt werden. Dies letztere betrifft vor allem den Einwand, daß Jesus unmöglich seinen Tod ankündigen konnte, weil er sich selbst darüber noch nicht klar war, wie sein Gebet in Gethsemane beweist. Das ist wohl richtig, aber viel überzeugender wäre der Nachweis gewesen, daß der Herr überhaupt nicht sein Todesschicksal gewußt hat. Viel treffender ist der Hinweis darauf, daß die Jünger dann Jesum unmöglich verstehen konnten, weil sie einmal erst später sein Schicksal begriffen haben, und weil sie zum anderen den Hinweis auf den Tod nicht ahnen konnten, so lange der Herr in Lebensfrische in ihrer Mitte war. Gegen die Deutung der Handlung Jesu auf den Tod spricht aber schließlich ebenso entscheidend die Symbolik. Wenn nämlich das Genießen der Speisen die Pointe der Handlung ist, so ist das Essen des Leibes Jesu und das Trinken seines Blutes eine unmögliche, weil eine schaurige und für den Israeliten besonders anstößige Vorstellung, welche auch im Bilde noch für ihn unvollziehbar ist. Wunderlich und schief wäre außerdem noch die Symbolik des Brotbrechens, sofern es auf die Tötung des Leibes Christi bezogen wird.

Die positive Deutung der Worte Jesu nimmt darauf bei Spitta den Ausgang von dem in den Berichten stehenden Ausdruck „Bund“. Mit diesem wird nun aber nicht auf den mosaischen Bund hingewiesen, woran man sicherlich zunächst

denken wird, denn es handelt sich hier nicht um das Aussprengen, sondern um das Trinken des Blutes, und andererseits wird der Bund, von dem der Herr hier redet, jenem entgegengestellt. Dann ist dieser Bund sicherlich kein anderer als der von dem Propheten verheißene der Endzeit, der davidisch-messianische Bund.

Diesem ist es nun gerade eigentümlich, daß er gewöhnlich unter dem Bilde eines großen himmlischen Mahles geschildert wird. Das Vorbild zu diesem eschatologischen Dogma des Judentums findet sich Jesaias 25, wo ein großes Mahl beschrieben wird, das Gott in der Endzeit auf dem Berge Zion für alle Völker anrichtet. Ähnlich lauten messianisch gedeutete Psalmen; so 132, 15: „Ich will ihre Speise segnen und ihren Armen Brots genug geben", und ebenso der ganze Psalm 23. Weit bemerkenswerter wird jedoch diese Vorstellung darum, weil sie von Jesus aufgenommen wird. In der Tat beschreibt auch er die künftige Zeit mit einem großen Mahle, das der himmlische König veranstaltet. Er teilt sogar wirklich diesen eschatologischen Glauben des Judentums, wenn er den Armen und Elenden, die auf die Erlösung des Reiches Gottes warten, verheißt: „Selig seid ihr, die ihr hier hungert, denn ihr sollt satt werden". Dieses künftige Mahl ist demnach ein Bild für die Segnungen der messianischen Zeit, und zwar durchweg, wie Spitta offenbar mit Unrecht behauptet, was wir im späteren Zusammenhange nachweisen werden. Auch sonst gibt es in der alt- und neutestamentlichen Literatur, bei den Rabbinen und bei Philo zahlreiche Stellen, wo stets die leiblichen Genüsse bildlich die Heilsgüter der Endzeit bezeichnen. So beginnt nach Jes. 55, 1 die Heilszeit mit der Aufforderung Gottes: „Wohlan alle, die ihr durstig seid, kommt her zum Wasser, und die ihr nicht Geld habt, kommt her, kauft und esset. Kommt her und kauft ohne Geld und umsonst, beides, Wein und Milch". Dahin wird auch die freundliche Einladung der Weisheit (Proverb. 9. 5) gedeutet: „Kommt, esset von meinem Brote und trinket vom Wein, den ich schenke". Innerhalb des Neuen Testaments bedient

sich besonders der Evangelist Johannes solcher Bilder vom Mahl; so spricht er vom „Brot des Lebens“, „lebendigem Wasser“ u. s. w. Diese Bilderreden wurden so drastisch, daß man von einem Essen des Messias selbst sprach.

An dieses messianische Mahl hat nun, wie Spitta behauptet, Jesus zweifellos gedacht, wenn er die Worte spricht: „Wahrlich, ich sage euch, ich werde nicht mehr trinken vom Gewächs des Weinstocks bis auf den Tag, da ich es neu trinken werde im Reiche Gottes“. Diese Worte verraten aufs deutlichste die eschatologische Stimmung Jesu und sind deshalb der Schlüssel zum Verständnis der Handlung Jesu. Der Herr weist damit bei seinem Mahle im Kreis der Jünger auf das messianische Mahl der Vollendung hin, weshalb sich die eschatologische Stimmung der späteren Gemeindefeier auch noch bis zur Zeit des Paulus erhält, wie 1. Kor. 11,26 beweist. Dazu kommt, daß einerseits die Aufforderungen Jesu an seine Jünger genau denen entsprechen, die das messianische Mahl einleiten (Jes. 55, 1), daß andererseits die Gebete der Apostellehre deutlich die eschatologischen Gefühle und Hoffnungen wiedergeben.

Wenn nun Jesus nach den Berichten so deutlich auf jenes messianische Mahl hinweist, daß er, wie die Aufforderungen zeigen, es sogar nachzuahmen scheint, so folgt als unausbleiblicher Schluß, daß er sich in die Situation des messianischen Mahles versetzt und es damit antezipiert; er, der Messias, gibt sich selbst den Seinen zum essen, er „schenkt“ ihnen sein Blut „aus“, wie Spitta das ἐκχυννόμενον des Markus übersetzt. „Er sieht die Jünger essen und trinken an seinem Tisch, in seinem Reiche, und fordert sie auf, die Gaben zu nehmen, die nur er bieten kann. Obschon er weiß, daß ihm der Tod bevorsteht — der Verräter Judas mahnt ihn noch einmal mit aller Deutlichkeit daran — so überwindet Jesus doch im Glauben alle die Todesschrecken, daß er fest an seinen Sieg in der Zukunft, an seine Wiederkehr und die Vollendung seines Werkes glaubt. Auf dieser Höhe der Siegesstimmung und des Glaubens zeigt ihn das

Mahl; die Einsetzungsworte sind das Siegel unter das Leben und Berufswerk Jesu".

So ist nach Spitta die Handlung Jesu die Antezipation des messianischen Mahles, wozu den Herrn sein fester, den Tod überwindender Glaube veranlaßt. Dagegen liegt ihm die Stiftung eines späteren Kultus vollständig fern, denn sie paßt nicht zu seiner Siegesstimmung in dieser Weihestunde.

Wenn demnach die Handlung Jesu keineswegs die Stiftung des späteren Abendmahls ist, so ist sie doch dessen Ursprung, denn sie wurde, wie Spitta hier im Einklang mit der traditionellen Ansicht behauptet, von den Jüngern wiederholt. Diese Wiederholung läßt sich in der Tat auch ohne direkten Befehl Jesu erklären, denn da die Jünger in ihrem neuem eschatologischen Glauben sich als Gemeinde des Messias fühlte, kamen sie von selbst dazu, das messianische Mahl nach dem Vorbilde ihres Herrn wiederholt zu feiern. Daher fand das „Brotbrechen" nach Acta 2, 46 „ἐν ἀγαλλιάσει" statt, d. h. in der Siegesgewißheit des messianischen Glaubens. Naturgemäß gedachte man bei jedem dieser Mähler des Herrn und der eindrucksvollen Worte, die er damals gesprochen hatte. Übrigens hat man sich bei der Mahlzeit nicht streng an Brot und Wein gehalten, sondern hat auch andere Speisen genossen, vornehmlich einfaches Wasser, und zwar dies umsomehr, als ja der Messias selbst als frische Wasserquelle bezeichnet war.

Bei dieser Gestalt des ursprünglichen Abendmahls kann natürlich die Deutung der Handlung und der Worte Jesu auf seinen Tod nur die Umdeutung einer späteren Zeit sein. Auf die Frage aber, wie und weshalb diese Umdeutung erfolgte, gibt Spitta die Antwort, daß sie nur in Anlehnung an das Passahmahl erfolgt sein kann, wie noch die Texte des Lukas und Paulus verraten. Aber wie kam diese Verbindung des messianischen Mahles mit dem Passahmahl zustande? Dafür stellt Spitta mit ziemlicher Sicherheit die Vermutung auf, daß die Jünger nach dem Tode Jesu wirklich noch das Passah gefeiert haben, nämlich das Nachpassah, das nach Num. 9, 10ff. der gesetzestreue Israelit vornehmen darf, wenn

außergewöhnliche und zwingende Umstände ihn von der Feier des eigentlichen Festes abhielten. Als die Jünger in Galiläa den auferstandenen Herrn gesehen hatten und zum Glauben gekommen waren, daß er demnächst als himmlischer Messias wieder kommen werde, da kehrten sie bald nach Jerusalem zurück, um nachträglich das Passah in ihrer Mitte zu feiern.

Weil sie nun aber den Tod Jesu zu verstehen und neu zu betrachten begonnen hatten, so mußte im Lichte dieser Ostererfahrung ihr Passahfest sich mit neuem Inhalt erfüllen und im Gegensatz zu dem jüdischen als eine neue Stiftung erscheinen. Diese neu entstehende Auffassung wurde noch dadurch befestigt, daß der auferstandene Herr, wie Spitta den Himmelfahrtsbericht auslegt, an der Feier teilnahm und darnach die Jünger zum zweiten Male zum Ölberg führte, um dort endgültig von ihnen zu scheiden.

So war dies Abschiedsmahl des Messias Jesus ein wirkliches Passahmahl, und aus dieser Verbindung erklärt es sich, daß schon in frühster Zeit das Passah sich zu einer Feier des Opfertodes Christi ausbildete. Dies wirkte wiederum derartig auf den Sinn der Abendmahlsfeier, daß eine neue Auffassung entstand, nämlich die Deutung des Abendmahls als christliches Passahmahl. Der spätere Hörer, der vornehmlich die Worte „das ist mein Leib“ und „das ist mein Blut“ nicht mehr verstand, sah in ihnen einen Hinweis auf eine Gedächtnisfeier des Todes Christi in der Art, wie das Passah auch eine Gedächtnisfeier war.

Diese Umdeutung des Abendmahls wirkte naturgemäß auch auf die Berichte zurück, und zwar so, daß sie dasselbe am 14. Nisan, am Tage des Passahmahls gefeiert sein lassen. Diese neue Tradition setzte sich aber fort, wie die Texte beweisen; nach Lukas ist das Abendmahl eine wehmütige Gedächtnisfeier in Anlehnung an das Passahmahl, bei Paulus vollends ein ernstes Totenmahl. Dabei ist der Charakter des Mahles, wie ihn die andere und ursprüngliche Tradition kennt, verschwunden; es fehlen nicht nur die Aufforderungen Jesu, sondern es ist auch nicht mehr das Genießen der Speisen

die Pointe der symbolischen Handlung, vielmehr bieten die Texte jetzt einen Vergleich dar, wo im Brot und im Wein etwas angeschaut wird. Dazu nimmt das Ganze einen antijüdischen Zug an, wenn der paulinische Bericht ausdrücklich von einem „neuen“ Bunde spricht. Auch auf den synoptischen Bericht wirkt diese neue Tradition derartig ein, daß Matthäus mit dem Zusatz „zur Vergebung der Sünden“ den Opfergedanken einführt.

Neben dieser Gedächtnis- und Todesfeier kennt Paulus jedoch auch die andere ursprüngliche Auffassung des Abendmahls als eines wirklichen Mahles, aber er unterscheidet sich doch wesentlich dadurch von ihr, wenn er den Empfang der geistigen Segnungen in sakramentaler Weise an den Genuß der Abendmahlspeisen knüpft. Der Apostel nimmt also zwar die Ideen Jesu auf, aber materialisiert sie; „so tritt auch hierin eine gewisse Unruhe und Buntheit der Anschauungen des Apostels in merkwürdigem Kontrast zu der kristallenen Einfachheit und Größe Jesu“. Dagegen kennen die Apostellehre und der Evangelist Johannes nur die ursprüngliche, rein bildliche Deutung des Abendmahls, denn nach Spitta gehört der Abschnitt cap. 6, 51—59 nicht dem Evangelisten an.

Es gehen somit im Urchristentum zwei verschiedene Traditionen über das Abendmahl nebeneinander her. Davon sieht die eine und ursprüngliche im Abendmahl die Wiederholung des messianischen Mahles Jesu, wo das Mahl Bild für den Empfang geistiger Güter ist. Die andere kennt das Abendmahl als eine vom Herrn in Anlehnung an das Passahmahl gestiftete Gedächtnis- und Todesfeier; ihr Hauptvertreter ist der Apostel Paulus.

§ 11. Kritik dieser Ansicht.

Die obige Darstellung der Ansicht Spittas wird dem Leser schon zum Bewußtsein gebracht haben, welche große Leistung dieser Gelehrte allen bisherigen gegenübergestellt und wie fruchtbare neue Gedanken er gebracht hat. Wir wollen deshalb, ehe wir an die eigentliche Kritik gehen, zuvor kurz

die Grundgedanken Spittas einmal zusammenstellen, die zweifellos für das Verständnis des Abendmahls von bahnbrechender Bedeutung gewesen sind.

Höchst bedeutungsvoll ist gleich der Gedanke, mit dem Spitta die Untersuchung beginnt und nach dem er sie ausführt, daß die Handlung Jesu als das Ereignis beurteilt werden muß, das an dem letzten Abend seines Lebens stattfand. Um es also richtig zu verstehen, muß man im Gegensatz zu der üblichen Ansicht vollständig von der späteren Gemeindefeier absehen und vielmehr suchen, das Ereignis in den Rahmen des geschichtlichen Zusammenhangs einzustellen.

Die Behauptung ferner, daß der Herr nicht das Passahmahl gehalten habe, mag man bestreiten, aber die Untersuchung, die Spitta deshalb unternimmt, beweist zweifellos, daß die Handlung Jesu sich in keiner Weise an das Passahmahl anlehnt, mag er es nun wirklich gefeiert haben oder nicht. Vielmehr ist die Handlung Jesu, wie Spitta im Einverständnis mit Harnack behauptet, dem Wesen nach ein Mahl; der Herr gibt den Seinen Brot zu essen und Wein zu trinken.

Der Sinn dieses Mahles — und das erkannt zu haben ist Spittas größtes Verdienst — wird aber nur aus dem eschatologischen Glauben Jesu und seiner Jünger richtig erkannt. Ein wunderbar feines Gefühl und Nachempfinden setzte den Gelehrten in den Stand, im schärfsten Gegensatz zur traditionellen Meinung zu behaupten, daß Jesus nicht in trüber und wehmütiger Abschiedsstimmung, sondern umgekehrt in froher Siegesgewißheit jene Handlung vorgenommen habe. Und diese ursprüngliche Stimmung erkannt zu haben, ist um so bemerkenswerter, da die jetzigen Texte das Ursprüngliche stark verwischt haben.

Zweifellos ist auch die Behauptung Spittas richtig, daß die erste Gestalt des Abendmahls, das „Brotbrechen" der Urgemeinde, seiner Form nach ebenfalls ein wirkliches gemeinsames Mahl nach jüdischem Vorbild, seinem Charakter nach ebenfalls eine eschatologisch gestimmte Feier war. Schließlich

ist noch der Gedanke von größter Bedeutung, daß die Deutung der Handlung Jesu auf den Tod erst später in der Gemeinde entstanden sei.

Eine fast dichterische Phantasie und ein gleiches Nachempfinden verhalfen Spitta zu seinen bedeutsamen Erkenntnissen. Allein diese Vorzüge sind auch gerade verhängnisvoll geworden, denn oft genug und gerade an den entscheidenden Stücken der Untersuchung fehlt dem Forscher der einfache Blick und die besonnene Überlegung. Deshalb besteht Spittas Hauptfehler gerade in einer willkürlichen Auslegung der Texte, die zuweilen fast eine Vergewaltigung derselben wird.

Nach unseren früheren Darlegungen muß uns sofort die Behauptung auffallen, daß nur Lukas und Paulus die Stiftung des Herrnmahls berichten, denn es ist über jeden Zweifel erhaben, daß Markus und Matthäus dasselbe tun wollen. Hier hat also Spitta den Nachweis unterlassen, daß die Berichte ursprünglich anders gelautet und daher ursprünglich auch etwas anderes erzählt haben. Genau dasselbe gilt von der anderen Behauptung, daß der Markustext die Handlung und die Worte Jesu sich nicht auf den Tod des Herrn beziehen lasse. Gewiß grundverkehrt, denn auch Markus redet wie die anderen Erzähler von dem gebrochenen Leibe und dem vergossenen Blute Christi. Nur wegen seiner Auffassung des Mahles Jesu kommt Spitta dazu, das ἐκχυννόμενον als „ausschenken“ zu deuten, während es sonst einfach „vergießen“ heißt, und überdies der ganze Ausdruck: αἷμα ἐκχυννόμενον ὑπέρ eine feste Formel ist, nämlich der Terminus für den Sühnetod Christi. Ganz auffällig zeigt sich die Willkür Spittas daran, daß er dasselbe ἐκχυννόμενον bei Matthäus in der üblichen Weise deutet.

Wegen dieser Mißachtung der Texte ist Spitta zugleich auch den anderen Ansichten über das Abendmahl nicht gerecht geworden; er hat in seiner Kritik nicht genug von ihnen lernen können. Das ist zuletzt auch der Grund dafür, weshalb seine eigenen, positiven Darlegungen an den wichtigsten Punkten irrig sind, wie jetzt gezeigt werden wird.

Gewiß ist die Handlung Jesu nur aus der eschatologischen Siegesgewißheit zu erklären, aber kein Leser und Hörer kann darauf kommen, daß der bloße Ausdruck des Markus „Bund" auf den künftigen messianischen weist. Wenn Jesus von seinem „Bundesblute" spricht, so bezeichnet er damit vielmehr einfach seinen Tod als einen Sühnetod, denn nur der Gedanke des Opfers ist aus den Worten zu nehmen. Dasselbe gilt ja auch für den paulinischen Text; obschon hier ausdrücklich der „neue Bund" genannt wird, so ist diese Vorstellung nicht Selbstzweck, sondern dient dazu, den Tod Jesu als ein Sühnopfer zu charakterisieren. Ähnlich verhält es sich mit der Aussage: „ich werde nicht mehr trinken vom Gewächs des Weinstocks bis auf den Tag, da ich es neu trinken werde im Reiche Gottes." Auch hier ist das künftige Mahl zunächst nur ein konkreter Ausdruck des prophetischen Stils für das einfache „Sein" im Reiche Gottes. Es ist wohl recht wahrscheinlich, daß der Herr dabei wirklich an das messianische Mahl denkt, aber unmöglich versetzt er sich in die Situation desselben; dies aber schon deshalb nicht, weil er ausdrücklich von dem jetzigen Mahle mit den Seinen auf das künftige im Reiche Gottes hinweist, also deutlich die beiden Mähler von einander unterscheidet. Auch hier hat Spitta den einfachen Sinn des Textes nicht beachtet. Übrigens setzt seine Ansicht vom messianischen Mahle voraus, daß Jesus unter dem Wein, wenn auch nur bildlich, sein Blut ausschenkt, eine Symbolik, die Spitta selbst zuvor an anderer Stelle energisch bekämpft hatte.

Prüfen wir nun das Bild, das Spitta von der Geschichte des Abendmahls entwirft, so ist zweifellos die erste Gestalt des Abendmahls das Liebesmahl der Urgemeinde, und ebenso unbestreitbar ist sein eschatologischer Charakter. Ist demnach das neuentstandene Gemeindemahl in den beiden Hauptmomenten dem letzten Mahle Jesu gleich, so folgt doch keineswegs daraus, daß es eine Wiederholung von diesem gewesen und in dieser Absicht vorgenommen sei. Es ist also eine bloße Annahme, daß das Mahl Jesu zwar ohne irgend

eine Beziehung auf das spätere Gemeindemahl stattgefunden habe, aber dennoch sein Ursprung sei. Von vornherein besteht doch zum mindesten die Möglichkeit, daß die Jünger ihr neues Brudermahl selbständig und ohne Anlehnung an das letzte Mahl Jesu eingeführt haben. Gewiß besteht später, wie wir schon gesehen haben, eine enge Beziehung zwischen beiden, aber sie braucht doch nicht ursprünglich dagewesen zu sein, und es ist, wie man schon jetzt vermuten kann, dies das Wahrscheinlichere, da die Verbindung zuerst ganz schwach ist und erst später viel stärker wird, bis endlich die Handlung Jesu als Stiftung der Gemeindefeier angesehen wird. Hierbei setzt also Spitta mit der üblichen Ansicht etwas Unbewiesenes als sicher voraus.

Zweifellos ist ferner der Todesgedanke in die Deutung der Handlung Jesu und des Gemeindemahles eingedrungen, aber warum soll das gerade nur in Anlehnung an das Passahmahl erfolgt sein, und warum soll nur deshalb die Deutung der Handlung als eine Stiftung möglich geworden sein? Unsere Berichte stellen überdies doch, wie Spitta so trefflich nachgewiesen hat, die Handlung und die Worte in keine Beziehung zum Passahmahl, auch Lukas nicht, der allein Jesum das Passah feiern läßt. Bei dieser Argumentation hängt Spitta, um das Bild zu gebrauchen, das große und schwere Gewicht an einen einzigen und kleinen Haken. Wenn der Todesgedanke in die Auffassung des Abendmahles eingedrungen ist, so ist doch offenbar die Veranlassung nicht in dem einen Ereignis einer Passahfeier zu suchen, sondern viel sicherer in dem gesamten neuen Glauben der Urgemeinde, der sich doch bald um den Tod Jesu als Mittelpunkt bewegte. Viel einfacher und naheliegender ist also von vornherein die Annahme, daß das gewaltige Ringen der ersten Gläubigen, den Tod des Messias zu begreifen, bis in das Abendmahl und bis in die Deutung der Handlung Jesu seine Schatten geworfen, auch bei ihnen Spuren hinterlassen hat. Die Art und Weise vollends, wie Spitta durch die Annahme des Nachpassah unter Beisein des Auferstandenen die Entstehung der Ver-

bindung von Abendmahl und Passahmahl erklärt, bedeutet nur, daß ihn hier leider vollständig die Kraft des Historikers verläßt.

So richtige Gedanken die weitere Schilderung Spittas von der Geschichte des Abendmahls enthält, so macht sie doch von Anfang an den Eindruck des Komplizierten und deshalb Unwahrscheinlichen und Willkürlichen. Offenbar ist Spitta im Unrecht, wenn er bei Paulus so schroff die beiden Abendmahlsauffassungen voneinander scheidet; er verkennt dabei vollständig, daß das Gedächtnismahl des Paulus auch eine Bekenntnisfeier mit halbsakramentalem Charakter ist, daß also beide Auffassungen miteinander verwandt sind, ja ineinander übergehen können. Übrigens teilt auch Spitta den Irrtum der üblichen Ansicht, daß nach Paulus Leib und Blut Christi nur bildlich, nicht wirklich empfangen werden.

Vollständig verkehrt wird in dieser Beziehung seine Darstellung der Abendmahlsgeschichte, wenn er behauptet, daß Johannes das Abendmahl nach seinem ursprünglichen Sinn, nämlich als einfaches Mahl kennt. Wir werden später nachweisen, daß der Abschnitt Kap. 6, 51—59 auf keinen Fall unecht ist, vielmehr Johannes ausdrücklich ein sakramentales Genießen im Abendmahl behauptet. Mit der Abendmahlsauffassung der Apostellehre ist es eine zu schwierige und komplizierte Sache, als daß hier ohne weiteres Spittas Ansicht zurückgewiesen werden könnte.

Das wäre in kurzen Zügen eine Kritik der Ansicht Spittas. Eine vollständige Widerlegung derselben ist nur möglich, wenn man dieser ein vollständiges Gegenbild von dem letzten Mahle Jesu und der Geschichte des Abendmahls entgegenstellt, und dies soll auch die Aufgabe des zweiten Teiles unserer Untersuchung sein. Zuvor wollen wir uns aber noch einmal vorhalten, was wir von Spitta gelernt haben, und wie wir seine Ansichten korrigieren müssen, um den von ihm richtig eingeschlagenen Weg sicher zu Ende zu gehen.

1. Die Handlung Jesu, sein letztes Mahl, und die spätere Gemeindefeier, das Liebesmahl der Urgemeinde und spätere Herrnmahl des Paulus, sind zwei vollständig verschiedene

Größen, die aller Wahrscheinlichkeit nach ursprünglich in keiner Beziehung zu einander stehen. Darnach ist nicht das letzte Mahl Jesu, sondern die erste Gestalt des Abendmahls, das neue Liebesmahl der Gemeinde, auch sein Ursprung. Eine Beziehung zwischen beiden Größen ist erst später und sicher erst allmählich hergestellt worden.

2. Die Handung Jesu ist zweifellos seiner äußeren Form nach ein Mahl; der Sinn desselben wird nur aus dem eschatologischen Glauben Jesu richtig erklärt.

3. Das neue Gemeindemahl ist ebenfalls aus dem eschatologischen Glauben der Jünger entstanden.

4. Das eigentliche Problem der folgenden Untersuchung ist, nachzuweisen, wie eine Beziehung des Gemeindemahls zu dem letzten Mahl Jesu entstehen konnte, die innerhalb des Urchristentums so eng wurde, daß das Mahl Jesu zuerst als Ursprung, dann als Stiftung des Gemeindemahles und schließlich als erstes Abendmahl aufgefaßt wurde.

II. Positiver Teil.

Die Handlung Jesu bei seinem letzten Mahle und der Ursprung und die Geschichte des Abendmahls im Urchristentum.

Kapitel I.

Das letzte Mahl Jesu.

§ 12. Die symbolische Handlung und ihr Sinn.

Wir betrachten zuerst das letzte Mahl Jesu, und zwar ganz unabhängig von der späteren Gemeindefeier. Wenn wir dabei mit der Untersuchung der symbolischen Handlung Jesu beginnen, so haben wir zweierlei uns stets vorzuhalten, nämlich: 1. daß die zu Grunde liegende Handlung aus dem alltäglichen Leben ein Mahl ist, und 2. daß der verlorene Zusammenhang zwischen dieser Handlung und den Worten Jesu wieder aufgefunden werden muß.

Trotzdem die Texte nicht mehr das Ursprüngliche berichten, ist es nicht gerade schwer, dieses wieder zu finden. Einen Teil davon, nämlich die Handlung, haben uns alle Berichte ohne Ausnahme treu überliefert, alle erzählen von einem Mahle, wobei Jesus den Seinen Brot und Wein zum Genießen gab. Dies ist der feste Punkt, von dem unsere Untersuchung auszugehen hat.

Jesus nimmt das Brot, dankt, bricht es und gibt es den Jüngern zum Genießen; ebenso gießt er Wein in einen

Becher und läßt ihn unter ihnen kreisen. Damit wird uns ein Mahl geschildert, ein echtes jüdisches Mahl von Brot und Wein, wobei auch das Dankgebet nicht fehlen darf. Im bloßen Mahle liegt nun nichts Bildliches, wie wir schon früher betonten; aber hier soll es etwas bedeuten, weil der Herr es in eigenartiger Weise vollzieht. Mitten beim gemeinsamen Abendessen — ob dies ein Passahmahl war oder nicht, macht nichts aus, denn Jesus sagt kein Wort vom Passah, knüpft also nicht seine Symbolik daran an — nimmt der Herr fast plötzlich, wie Markus berichtet, Brot und Wein, um sie den Jüngern mitzuteilen. Damit verbindet er also eine bestimmte Absicht, die den Jüngern erst dann klar und verständlich wurde, wenn er sie mit Worten erklärte.

Wir achten nun einmal auf die Worte des Markustextes καὶ ἔπιον ἐξ αὐτοῦ πάντες; das πάντες steht betont am Ende des Satzes, zeigt also an, daß es darauf ankommt, daß alle Jünger vom Wein trinken. Diese Tatsache wird um so bemerkenswerter, als erst nach diesen Worten die Erklärungsworte folgen. Diese schließen sich für den unbefangenen Leser daher weit mehr an das Trinken als an das Einschenken und Darreichen des Weines an; darnach scheint die eigentliche Handlung darin zu bestehen, daß alle Anwesenden aus dem Kelche trinken. Wir vermuten daher, daß nach Jesu Absicht alle den Wein genießen sollen. Ausdrücklich sagt dies aber der Bericht des Matthäus: πίετε ἐξ αὐτοῦ πάντες. Sollte es nun bloßer Zufall sein, daß unser echter Lukastext denselben Gedanken ausspricht: „und er nahm einen Becher, dankte und sprach: nehmet dies und verteilet es unter euch.“?

Wir finden, den synoptischen Berichten liegt es daran, zu zeigen, daß „alle“ Jünger aus dem Becher tranken; Matthäus und Lukas stellen es sogar als Absicht Jesu dar. Der Herr will darnach, daß alle aus dem Becher trinken, aus dem er, wie wir annehmen müssen, zuvor selbst getrunken hat. Sollte das nun nicht verständlich sein? Auch wir kennen dies heute noch; wenn mich jemand auffordert,

mit ihm aus einem Glase zu trinken, so tut er es, um mir zu zeigen, daß er mich als Freund und Bruder begrüßt und ansieht. Auch bei uns ist es noch gut bekannt, daß man im Kreise von Freunden einen Becher herumschickt, aus dem alle trinken zum Zeichen, daß sie alle einen Bruderkreis bilden. Wir halten es daher für wahrscheinlich, daß hier Jesus sich mit den Seinen zu einem solchen Freundeskreis zusammenschließt.

Wir wenden uns nun zu der Handlung mit dem Brote. Wenn hier Jesus nicht sagt: nehmet alle davon, so erklärt sich das sehr einfach daraus, daß er die Stücke des Brotes auf einmal allen zuteilen konnte, während er den Becher nur einem, jedenfalls dem ihm am nächsten, gab und darum sagen mußte: trinket alle daraus. Nach unsern Berichten gibt Jesus den Seinen das Brot, natürlich, damit sie es essen sollen, was wieder Matthäus ausdrücklich sagt. Will Jesus durch das gemeinsame Weintrinken einen Freundeskreis herstellen, so hat das gemeinsame Brotessen denselben Zweck; es soll ein Bruder- oder Liebesmahl sein, das alle Anwesenden zu einem Kreise zusammenschließt.

Nun unternehmen wir noch den letzten, entscheidenden Schritt, indem wir behaupten, daß Jesus diese Absicht nach allen Synoptikern klar und offen ausspricht. Nach ihnen allen sagt Jesus betreffs des Brotes: „Das ist mein Leib", aber auch weiter nichts! Damit ist an sich nicht das Geringste davon gesagt, daß das Brot den im Tode gebrochenen Leib bedeuten solle. Während das Blut stets als das im Tode vergossene Blut in Betracht kommt, wird der Leib auch noch in ganz anderer Weise, und zwar häufiger und passender als Sinnbild gebraucht, nämlich als Sinnbild der Gemeinschaft. Wir denken sofort daran, daß Paulus gerade zu diesem Zweck 1. Kor. 12, 12 ff. das Bild vom Leibe und den Gliedern ausführlich behandelt. Wie die Glieder zusammen den Leib bilden, so schließt der Leib die Glieder zur Gemeinschaft zusammen, er ist die Einheit, das Organ der Gemeinschaft. Wenn Paulus für seinen Zweck, nämlich

gerade um zu zeigen, daß die Korinther sich zu einer Brudergemeinde zusammenzuschließen haben, das Bild vom Leib und den Gliedern so ausführlich bespricht, so beweist dies, daß ihm dazu dieses Bild vortrefflich paßte, und daß es überhaupt allgemein bekannt und geläufig war. Aus demselben Grunde kann Paulus die christliche Gemeinde den „Leib Christi" nennen, denn in Christo schließen sich die Gemeindeglieder zur Einheit zusammen. Ist es nun wieder ein bloßer Zufall, wenn Paulus selbst vom Abendmahl auch diese Auffassung kennt und lehrt? Das Wortspiel in 1. Cor. 10, 16 ff. hat ja die Pointe, daß sich die Teilnehmer des Herrnmahles zu einer Gemeinde zusammenschließen; sie bilden einen „Leib", wie sie von einem Brote essen.

Nur in dem kultisch-sakramentalen Herrnmahl kann „Leib Christi" als der im Tode gebrochene Leib in Betracht kommen, sonst aber ist er stets Bild der Gemeinschaft in Christo. Wenn, wie wir sehen, die Handlung Jesu keinen Bezug auf seinen Tod nimmt, so liegt dann der Gebrauch von seinem Leib als dem im Tode gebrochenen hier ganz fern, ja er erscheint sogar als unmöglich. Vielmehr ist es das Nächstliegende und Einfachste, daß der Herr hier „Leib" in der gewöhnlichen und allen bekannten Weise als Sinnbild der Gemeinschaft gebraucht. Wie hätte er auch darauf kommen sollen, dem bekannten Bilde auf einmal eine ganz neue Deutung zu geben, die bis dahin niemand kannte, die erst aufkommen konnte, als das Abendmahl mit dem Tode Jesu in Beziehung gesetzt wurde? Wie hätten ihn dann seine Jünger verstehen sollen? Wenn Jesus das Brot, von dem alle essen, als seinen „Leib" bezeichnet, so sieht er darin das Bild der Gemeinschaft; dieses Brot schließt alle zu einem Bruderkreise zusammen. Nennt er es aber noch im besonderen seinen eigenen Leib, so will er zeigen, daß er die Einheit des Bruderkreises ist; wie alle von dem einen Brote essen, das er ihnen gibt, so sollen sie sich alle um seine Person, um den geliebten Meister, als Freunde und Jünger zusammenschließen.

Fassen wir also die Worte unserer Berichte „das ist mein Leib“ in diesem so naheliegenden und einfachen Sinn auf, so passen sie vortrefflich zu der eigentlichen Handlung, dazu, daß Jesus allen seinen Jüngern das Brot zum Essen gibt. Damit wird erst auch überhaupt eine symbolische Handlung hergestellt, und zwar eine recht einfache und durchsichtige. Nun erst ist der verlorene Zusammenhang zwischen der Handlung und den Erklärungsworten gefunden und wieder hergestellt; es ist der beste Zusammenhang, der sich denken läßt, ja der einzige, der überhaupt möglich ist; denn gibt es noch einen anderen zwischen „Leib“ und einer Mahlzeit? Hiernach ist die Handlung Jesu ein Brudermahl, in dem Jesus symbolisch seine Jünger um seine und in seiner Person zu einem Jünger- und Bruderkreise zusammenschließt; das Wesentliche ist dabei, daß seine Person der Mittelpunkt des Brudermahles und des Bruderkreises ist.

Wir machen nun die Anwendung davon auf unsere Texte. Das Richtige haben alle drei Synoptiker, wenn sie sagen: „das (Brot) ist mein Leib“, und weiter nichts hinzufügen. Die Worte des paulinischen Textes „τὸ ὑπὲρ ὑμῶν“ sind darnach ein Zusatz einer späteren Zeit, welcher der „Leib“ Jesu als der im Tode gebrochene Leib erscheint, und die demgemäß die Handlung Jesu deutet.

Anders verhält es sich mit dem zweiten Teil der Handlung Jesu. Richtig ist auch hier zwar die Handlung berichtet, daß nämlich Jesus Wein in den Becher gießt und ihn in der Tischrunde kreisen läßt. Aber alle Worte, die zur Erklärung gesagt sind, können nicht ursprünglich sein, weil schon die bloße Deutung des Weines als Blut den Gedanken des Todes anzeigt. Man scheut sich gewöhnlich nicht, die Worte beim Brote τὸ ὑπὲρ ὑμῶν als Zusatz zu bezeichnen, aber mit demselben Rechte darf man das von allen Worten des zweiten Teils der Handlung Jesu behaupten; man muß das sogar aus Konsequenz tun, denn beide Stücke sind durch dasselbe Moment bedingt, nämlich durch die

Deutung auf den Tod, speziell auf den Sühnetod, wodurch der Wein ebenso zum vergossenen Blute Christi wird, wie das Brot zu dem im Tode gebrochenen Leibe.

Das Ursprüngliche ist demnach, daß der Herr allen Jüngern das Brot mitteilt mit den Worten: „Das ist mein Leib“, und daß er darauf den Wein im Becher kreisen läßt, ohne eine Deutung dazu zu geben. Möglich ist dagegen die Aufforderung, daß alle aus dem Becher trinken sollen. Das geben alle Synoptiker richtig wieder; die Zusätze zum Brote im paulinischen Texte und zu dem Wein in allen Texten heben sich sofort als solche heraus, denn sie zeigen eine ganz andere Farbe, einen ganz andern Ton als das ursprüngliche Gemälde. Man kann auch das Bild von einem Bauwerk anwenden; darnach haben wir ein Gebäude vor uns in einem bestimmten Stile; auf dieses Gebäude ist ein anderes Stück Bauwerk in einem anderen, neuen Stile aufgesetzt. Der Kenner kann sofort die zwei verschiedenen Stile unterscheiden; er rekonstruiert das Ursprüngliche, indem er das neu Hinzugefügte ausscheidet. Dasselbe läßt sich nun in unseren Berichten tun; wir können alles das Neue, das die Speisen in Zusammenhang mit dem Tode Christi bringt, ausscheiden; und zwar geht das hier ganz leicht und einfach, ohne daß damit unsere Texte vergewaltigt würden, denn sie zeigen deutlich den ursprünglichen Stil, der sich von dem neu hinzugefügten scharf abhebt.

Und nachdem wir nun das Ursprüngliche wieder gefunden haben, sehen wir uns einmal den Lukastext an; er sagt, ohne daß wir auf ihn reflektiert haben, genau das aus, was wir als ursprünglich auffassen. Daß dabei das Trinken des Weines dem Essen des Brotes vorangeht, macht bei unserer Deutung der Handlung Jesu nicht das Geringste aus. Jedenfalls hat sich unsere Vermutung bestätigt, daß Lukas in seinem Berichte eine alte Quelle benutzt, die das Ursprüngliche richtig wiedergiebt.

Wir sehen also im letzten Mahle Jesu eine symbolische Handlung; er teilt an alle Jünger Brot und Wein aus zum

Zeichen, daß dieses Mahl ein Liebesmahl sein soll, das alle Teilnehmer zu einem Bruderkreis zusammenschließt. Insbesondere nennt der Herr das Brot seinen Leib; damit sagt er aus: wie alle Jünger von dem Brote essen, das er ihnen gibt, so soll das Brudermahl seine Person zum Mittelpunkt haben, ihm zu Ehren gefeiert sein; und damit soll der Bruderkreis der Jünger in ihm, dem Meister, seinen Mittelpunkt haben.

§ 13. Die geschichtliche Veranlassung.

Es ist nun unsere Aufgabe, die Motive zu verstehen zu suchen, welche Jesum veranlaßten, in dieser eindrucksvollen Weise sich mit den Seinigen zu verbinden. Dazu halten wir uns noch einmal die geschichtliche Situation vor. Jesus ist als Messias in Jerusalem eingezogen, um die dortige Hierarchie zu stürzen. Die Seinen haben alle Angst und Furcht aufgegeben und folgen ihm in begeistertem, glühendem Glauben. Der Herr beginnt den Kampf mit der Reinigung des Tempels, dem Schauplatz der priesterlichen Macht. Das überaus bedeutsame und echte Wort hat nur Markus noch in seinem richtigen und verständlichen Sinn überliefert: „Ich will diesen mit Händen gebauten Tempel abbrechen, und in drei Tagen einen anderen aufbauen, der nicht mit Händen gemacht ist“ (14,58). Darnach will Jesus den Tempel abbrechen, der das Symbol der priesterlichen Macht ist, wie etwa die Peterskirche in Rom das Symbol der Weltmacht des Papsttums ist. Der Herr will damit sagen, daß er die äußerliche, falsche Gottesverehrung, wie sie sich im Tempeldienst verkörperte, abtun und dafür einen rein geistigen Gottesdienst, ein Anbeten Gottes im Geist und in der Wahrheit einführen werde. Wie Luther einst die 95 Thesen anschlug, welche die Papstkirche stürzen sollten, so bedeutet der Akt der Tempelreinigung ebenso den Beginn der Reformation der Religion und der Revolution gegen das offizielle Kirchentum; der Prophet tritt im Namen Gottes gegen das auf, was fälschlich den Namen Gottes führt und ihn daher mißbraucht. Unsere Evangelien

erzählen uns dann die Streitreden Jesu, in denen er die Angriffe seiner Gegner wuchtig abschlägt, um sodann mit dem Gleichnis von den bösen Weingärtnern selbst zum Angriff überzugehen. Das Volk freut sich über die Niederlage der Hierarchen und ist geneigt, den Sieger als Propheten, vielleicht als Messias anzuerkennen.

Aber nun erfolgte ein Rückschlag! Die Tempelreinigung war wohl eine große Tat, würdig eines Propheten. Diese und die siegreichen Streitreden lassen das erregte Volk nun noch Größeres, die eigentliche Entscheidung erwarten. Aber diese Entscheidung bleibt aus, dem Großen folgt nichts Größeres nach! Nun wird das Volk wieder schwankend; jeder Tag, jede Stunde, welche das erwartete Ereignis aufschiebt, kostet dem Propheten einen Teil des Glaubens, den er im Volke erweckt hatte. Und wie schnell das geschah, zeigt die Tatsache, daß die Hierarchie den Herrn töten konnte, ohne daß das Volk sich dagegen gewehrt hätte. Weil die erwartete messianische Tat ausblieb, erlebte das Volk an Jesu eine große Enttäuschung. Allgemein erwartete man ja einen machtvollen Messias, einen gewaltigen Herrn und König aus Davids Geschlecht. Als nun der einfache Zimmermannssohn aus Galiläa, der nicht von David abstammte, als geisterfüllter Prophet in Jerusalem einzog und gegen die Hierarchie einen so großen Schlag siegreich ausführte, da mochte man wohl die Erwartungen vom Messias aufgeben, auf die Ansprüche an seine äußere Macht verzichten, weil man glauben mußte, Gott kämpfe für den Propheten. Aber nun blieb der erwartete Erfolg aus, das Volk war enttäuscht.

Und mußte dies für Jesu selbst nicht eine große Enttäuschung sein? Er hatte, was später einst Luther mit Erfolg tat, an das Volk appelliert in der Erwartung, daß es ihm als dem Messias zufallen würde. Wie einst das aus der Verbannung heimkehrende Volk eine Enttäuschung erlebte, als es statt des erwarteten und verheißenen Glückes nur Not und Elend vorfand, so mußte es für Jesu eine Enttäuschung sein, als der erwartete äußere Erfolg ausblieb. Trotzdem aber

wurde er in dem Glauben an seine Messianität nicht schwankend; gelang ihm selbst das Werk nicht, nun so mußte ja Gott eingreifen, um sein Regiment einzurichten und seinen Messias als Herrscher über sein Volk einzusetzen; das Reich Gottes mußte nun kommen. Das letzte Mahl zeigt ihn noch einmal auf der Höhe dieses Glaubens und kann in diesem Sinne als Glaubenstat Jesu aufgefaßt werden. Die Worte: „Von nun an werde ich nicht mehr trinken vom Gewächs des Weinstockes bis auf den Tag, da ich es neu trinken werde im Reiche Gottes“ geben den eschatologischen Glauben Jesu aufs deutlichste wieder.

Während ihm nun das Volk nicht folgen wollte, hängen seine Jünger mit festem und treuem Glauben an ihrem geliebten Meister; sie verlassen ihn nicht, trotzdem der äußere Erfolg ausbleibt, denn der Messias hat verheißen, daß das Reich Gottes kommen werde. Sie sind die kleine Herde, welcher der Vater das Reich zugedacht hat, sie sind die gläubige Gemeinde des Messias; ihr Glaube und ihre Treue stärken den eigenen Glauben Jesu. Darum, als nun die Entscheidung bevorsteht, fühlt der Herr das Bedürfnis, sich noch einmal mit den Seinen aufs engste zusammenzuschließen, mit ihnen einen „Treubund“ (Pfleiderer) zu schließen; mit ihnen, seiner Messiasgemeinde, vereint will er das Reich Gottes erwarten. Ja, nach dem Bericht des Lukas belohnt er als Messias schon im voraus seine Getreuen: „Doch ihr seid es, die bei mir in meinen Anfechtungen ausgeharrt haben. Und ich vermache euch, wie mir mein Vater vermacht hat das Reich, daß ihr essen und trinken möget an meinem Tisch in meinem Reiche, und sitzen auf Stühlen und richten die zwölf Stämme Israels“. So ist das letzte Mahl Jesu ein Brudermahl des Messias mit seiner Jüngergemeinde in der Erwartung des Reiches Gottes. Die Eschatologie ist der Schlüssel zum Verständnis der Handlung Jesu. Dies erkannt zu haben bleibt Spittas Verdienst; er hat richtig erkannt, daß Jesus nicht in Todesahnung und Abschiedsschmerz, sondern in freudiger Siegesgewißheit mit den Seinen das Mahl feierte.

Kapitel II.
Der Ursprung des Abendmahls in der Tischgemeinschaft der Urgemeinde.

§ 14. Der neue eschatologische Glaube und die neue Gemeinde.

Die Darstellung des letzten Mahles Jesu hat unsere Auffassung bestätigt, daß dieses geschichtliche Ereignis am Lebensausgange des Herrn nichts mit der späteren Gemeindefeier, dem Abendmahl, zu tun hat, daß also folgerecht die Beziehung zwischen den beiden Mählern erst später entstanden ist. Daraus aber folgt auch, daß das Abendmahl, so paradox es für die traditionelle Ansicht auch klingen mag, gleichfalls selbständig in der Gemeinde, ohne irgend welche Beziehung zu dem letzten Mahle Jesu entstanden ist. Man ist heute in theologischen Kreisen darüber fast einig, daß die erste uns bekannte Gestalt des Abendmahls das „Brotbrechen" der Urgemeinde, also ihr gemeinsames Brudermahl war. Wir gehen nun einen, allerdings bedeutsamen Schritt weiter mit der Behauptung, daß dieses Brudermahl der ersten Christen nicht bloß die erste Gestalt, sondern auch selbst der Ursprung des Abendmahls ist.

Bei dieser Auffassung ist denn aber die übliche Ansicht, die auch noch Spitta geteilt hat, daß nämlich die Jünger das letzte Mahl Jesu wiederholt hätten, ein Irrtum, denn ihr gemeinsames Brudermahl ist selbständig ohne Anlehnung an das letzte Mahl Jesu entstanden und deshalb keine Wiederholung desselben. Damit fällt für uns zugleich mit einem Male das bekannte Problem fort, die Wiederholung des letzten Mahles Jesu durch die Jünger zu erklären, ein Problem, das naturgemäß um so schwieriger ist, wenn man in der Handlung Jesu keine Stiftung erblickt. Für uns beruht die ganze Frage von vornherein auf einer falschen Fragestellung, weil die Jünger eben nicht das letzte Mahl Jesu wiederholt haben.

Freilich erhebt sich dafür sofort für uns eine andere Frage, die weit schwieriger zu sein scheint, nämlich: Wie ist dann, wenn die Jünger das Mahl Jesu nicht wiederholt haben, das Abendmahl entstanden, das wir, wo es einigermaßen deutlich dargestellt wird, sofort in enger Beziehung zu der Handlung Jesu finden?

Bei unserer Auffassung, daß das letzte Mahl Jesu und das Abendmahl, d. h. das Brudermahl der ersten Gläubigen, ursprünglich nichts miteinander zu tun haben, scheint diese Frage in der Tat eine unüberwindliche Schwierigkeit zu enthalten. Indessen stellt sich diese Schwierigkeit sogleich als ein bloßer Schein heraus, indem wir die Frage, so wie sie in ihrer Kompliziertheit gestellt ist, wiederum als eine falsche Fragestellung erkennen. Von unserem Standpunkt aus, den wir für den richtigen, weil geschichtlichen, halten, zerlegt sich vielmehr die aufgeworfene Frage in Wahrheit in zwei verschiedene Fragen, die zunächst gar nichts miteinander zu tun haben und die demnach jede für sich zu betrachten sind, nämlich:

1. Wie entstand das Abendmahl der Gemeinde, d. h. also ihr gemeinsames Brudermahl?

2. Warum und in welcher Weise stellte man zwischen diesem Gemeindemahl und dem letzten Mahle Jesu eine Beziehung her, die bald zur engsten Verbindung von beiden geführt hat?

Bei dieser Zerlegung der Frage, welche der geschichtlichen Wahrheit entspricht, sieht jeder, daß sie nun gar nicht mehr schwer zu beantworten ist. Wir haben also zunächst in diesem Kapitel die Aufgabe, die Entstehung des neuen Gemeindemahles zu erklären, und zwar völlig unabhängig von dem letzten Mahle Jesu. Ist nun die erste Gestalt des Abendmahls, wie wir wissen, das Brudermahl der ersten Gläubigen, so ist damit schon der Weg angezeigt, den wir bei unserer Untersuchung einzuschlagen haben; wir müssen zeigen: 1. die Entstehung der neuen christlichen Gemeinde, 2. die Entstehung und die Art ihrer Tischgemeinschaft.

Die erste dieser beiden Fragen wollen wir nun in unserm Paragraph behandeln. Sie kann natürlich sofort richtig beantwortet werden, denn zweifellos ist die neue christliche Gemeinde aus dem neuen Glauben an den auferstandenen, erhöhten und wiederkehrenden Messias Jesus entstanden. Wir haben demnach diesen neuen Glauben der Jünger und der ersten Gläubigen darzustellen und zu zeigen, wie er die neue Gemeinde bildete.

Dabei ist es nun nicht bloß übersichtlicher, sondern entspricht auch dem psychologischen Verständnis und der zeitlichen Aufeinanderfolge, wenn wir den Glauben der ersten Christen nach den zwei Seiten nacheinander darstellen: Erstens sofern er infolge des Erlebnisses der Jünger die Erwartung der Zukunft zum Inhalte hat, und zweitens sofern er von hier aus die Vergangenheit in einem neuen Lichte sieht und darum auf neue Weise erklärt. Wir werden finden, daß dem ersten Stadium des Glaubens der Urgemeinde das erste Stadium in der Geschichte des Abendmahls entspricht, und daß aus dem anderen Stadium jenes Glaubens sich zwei weitere Stadien des Abendmahls erklären lassen.

In dem Erlebnis der Jünger liegt sowohl die Verbindung ihres bisherigen Glaubens mit ihrem neuen als auch die Verschiebung des Inhaltes begründet, die dieser neue Glaube gegen den früheren aufweist. Nach der furchtbaren Enttäuschung infolge der Katastrophe des Meisters und damit aller ihrer Hoffnungen erlebten die Jünger Jesu Erscheinungen des Auferstandenen. Diese waren die Folge ihres festen und unerschütterlichen Glaubens, daß Gott Jesum, den Gerechten, nicht dem Tode preisgegeben, sondern vielmehr zu Macht und Herrlichkeit erhöht habe. Aus ihrem Glauben an den himmlischen Vater, von dessen Liebe und Gerechtigkeit ihr Meister so begeistert, innig und eindrucksvoll gepredigt hatte, folgte notwendig, daß Gott an Jesus das wieder gut machen mußte, was die Menschen ihm Böses angetan hatten; auf die Gewalttat der ungerechten Menschen mußte die Gerechtigkeit Gottes reagieren. Dies ist nun wirklich geschehen, indem Gott den,

welchen die Menschen verwarfen, zum Messias erklärte; die Wahrheit dieses Glaubens ist dadurch bewiesen, daß er wirklich erlebt wird. Damit wurde der eschatologische Glaube der Jünger aufs neue belebt, sodaß er an Kraft ihren früheren weit übertraf. Ja, mit derselben Kraft des Glaubens, womit Jesus selbst einst das Kommen des Reiches predigte, verkündeten jetzt die Seinen ihr Erlebnis und ihre Erwartung des wiederkehrenden Herrn. In der Tat ist also in ihrem Erlebnis die Verbindung ihres alten Glaubens mit ihrem neuen gegeben.

Zugleich mußte deshalb der Glaube der Jünger auch wirklich ein neuer werden, weil er einen neuen Inhalt, ein anderes Objekt bekam. Gott hatte Jesum von den Toten auferweckt und zum Messias eingesetzt: dieser mußte demnächst in Macht und Herrlichkeit vom Himmel her erscheinen, um auf Erden sein und Gottes Reich aufzurichten. In dem Wiederkommen Jesu als des himmlischen Messias wird nun die entscheidende Tat Gottes gesehen, die der Meister einst verkündet und sie so sehnsüchtig erwartet hatten; und so verschiebt sich der Glaube an das Kommen des Reiches Gottes in den an die Parusie Christi, wobei stark betont ist, daß Jesus wirklich der Messias sei. In dem Glauben an die Messianität Jesu ist der neue eschatologische Glaube der Jünger charakteristisch dargestellt.

Der auferstandene, erhöhte und wiederkommende Messias Jesus der ersten Gläubigen ist zweifellos die erste Gestalt des neutestamentlichen Christusbildes und zugleich die Grundlage der paulinischen wie johanneischen Christologie. Das Subjekt der Christologie ist dabei, und das ist von entscheidender Wichtigkeit, niemals ein Mensch, sondern stets ein übermenschliches, göttliches Wesen; der Christus ist deshalb niemals ein Gegenstand des geschichtlichen Erkennens, sondern des Glaubens. Dies zeigt sich schon klar und deutlich an dem Messias der Urgemeinde; er ist nicht mehr der volkstümliche Prophet Jesus von Nazareth, der Mensch der Geschichte, sondern er hat diese Schranken der menschlichen Zeitlichkeit

und Unvollkommenheit überstiegen und ist im Glauben seiner Gemeinde der von Gott in den Himmel erhöhte Herr und der Träger und Bringer des Reiches Gottes bei seiner baldigen Wiederkehr. Das religiöse Erlebnis der Jünger, daß der Herr vom Tode auferstanden sei, hat also bewirkt, daß sie in ihm ein übermenschliches Wesen, den himmlischen Messias erkennen. In dieser Überzeugung ihres Glaubens, in ihrem religiösen Erlebnis und in dessen Deutung liegt der Ursprung ihres und damit des neutestamentlichen Christusbildes. Der Wichtigkeit des Gegenstandes entsprechend, wollen wir versuchen, dieses Entstehen der ersten Christologie auf psychologischem Wege verständlich zu machen.

Jede Erfahrung des Herzens, die der Mensch sich selbst und den anderen deuten, also klar und verständlich machen will, geht, ehe sie zu begrifflicher Klarheit gebracht ist, den Weg durch das menschliche Denken und Vorstellen hindurch. Deshalb erscheint die Offenbarung niemals in ihrer ursprünglichen Gestalt, sondern nimmt stets das Gepräge an, das ihr der menschliche Geist aufdrückt. So mußte sich das religiöse Erlebnis der Jünger für sie in die Form kleiden, die ihrem antiken Denken und Vorstellen entsprach. Dieses beruhte der antiken Weltanschauung entsprechend auf einem strengen Supranaturalismus; der in sich begrenzten Welt mit der Erde als Mittelpunkt steht Gott, ihr Schöpfer, als der sie durch Eingriffe von außen her leitende und regierende Gebieter gegenüber, so wie der Baumeister dem Werke, das er aufgeführt hat. Jedes Wirken Gottes erscheint daher nach dem Vorbild seiner Schöpfertätigkeit als ein äußeres, katastrophisches Eingreifen in den Lauf der Welt. Auch seine Kundgebungen, die durch Menschen vermittelt werden, beruhen auf diesem Eingreifen Gottes; die Propheten werden vom Geiste, d. h. von Gott selbst, in Besitz genommen, so daß sie zu seinen willenlosen Werkzeugen werden; der Enthusiasmus ist so bei supranaturalistischer Weltanschauung die übliche Vorstellung von der göttlichen Offenbarung im Menschen.

Wie die Propheten den Geist Gottes in sich als eine fremde und selbständige, weil von außen hereingekommene Macht auffassen, so unterschieden auch Jesu Jünger ihr Erlebnis als etwas außer ihnen Stehendes; ihre innere Erfahnung mußte sich also notwendig verobjektivieren und wurde daher in ihrer Vorstellung in die Außenwelt verlegt. Die innere Überzeugung des Herzens, daß Jesus über das Grab triumphiert habe und lebe, kleidete sich für die Jünger in Visionen, wobei sie den Auferstandenen leibhaftig zu sehen glaubten.

War aber der Herr am Leben, so war er nicht der Gewalt der irdischen Mächte, der Menschen und des Todes unterlegen, sondern hatte, trotzdem der Schein dagegen sprach, in Wahrheit über sie mit der Hülfe Gottes einen glänzenden Sieg davon getragen. Dann war aber auch sein Werk nicht gescheitert, sein Messiasbewußtsein war keine Illusion gewesen. Wenn nun, wie die Erfahrung lehrte, in seinen Erdentagen er nicht als Messias allgemein anerkannt und sein Werk nicht ausgeführt worden war, dann mußte dieses notwendig noch bevorstehen, der Herr mußte wiederkommen, um sein Werk zu vollenden, um das Reich Gottes aufzurichten. Daraus aber folgte wiederum, daß Jesus nicht der volkstümlich-prophetische und menschliche Messias war, den sie in ihm bisher gesehen hatten, sondern ein Messias höherer Art, nämlich der von der Schrift verheißene „Menschensohn“, das apokalyptische Wesen, das ursprünglich der himmlischen Welt angehörte. Diese, in gewissen jüdischen Kreisen herrschende apokalyptische Messiasvorstellung war wie dazu geschaffen, die Form für das entstehende Christusbild zu werden; in ihr fanden die Jünger den passenden Rahmen, in den sie von nun an die Person Jesu einstellten.

Wir sehen also, die Jünger deuteten ihr Erlebnis, daß Jesus lebe, dahin, daß er sich ihnen als den himmlischen Messias offenbarte; ihr supranaturalistisches Denken und Vorstellen bewirkte, daß die Offenbarung in und an der Person Jesu zu einer Steigerung derselben führte; der Mensch

Jesus wurde zu einem übermenschlichen Wesen, zu dem Christus. Weil sich in dieser Erkenntnis ihr religiöses Erlebnis konzentrierte, so wurde die Person Jesu der Mittelpunkt ihres Glaubens; das Evangelium, das sie nun verkündeten, war von Anfang an eine Predigt von dem Christus. In der Tat steht die Christologie im Mittelpunkte der gesamten neutestamentlichen Verkündigung. Ebenso wichtig ist zu bemerken, daß die neutestamentliche Christologie schon in ihrer ersten Gestalt, eben in dem himmlischen Messias der Jünger, eine Form, eine Hülle angenommen hat, die wir Modernen nur als mythologisch bezeichnen können; dem antiken Supranaturalismus entspricht eine mythologische Vorstellungsweise.

Die Erlebnisse der Jünger setzten sich in der Urgemeinde fort in den enthusiastischen Erscheinungen der Geistesmitteilung. Allen denen, welche diesen Zustand der Verzückung erfuhren, teilte sich der erhöhte Herr und Messias mit; er trat mit ihnen in Lebensgemeinschaft, indem er sie nach antiker Anschauung „in Besitz nahm“. Während sich früher der Glaube der Jünger an die Messianität Jesu an den eigenen Glauben des Meisters als Autorität hielt, aber doch nur in den letzten Tagen so stark und fest war, daß er alle Furcht und Zweifel überwand, so wurde jetzt das persönliche Erlebnis eines jeden diese Autorität. Damit wurde der Glaube der Jünger unumstößlich fest und sicher; er schlug nun in so gewaltigen Flammen empor, wie es früher nicht möglich war. Wie dieser ihr neuer Glaube an Kraft dem gleich kommt, womit der Herr selbst einst das Kommen des Reiches erwartete, so ist nun ebenso sein Ton und seine Stimmung die freudige Siegesgewißheit. Obschon die Gemeinde mit glühender Sehnsucht die Zukunft erwartet, so ist sie doch schon jetzt voll Jubel und Freude; man weiß ja, daß das Reich Gottes und seines Messias kommen wird zu denen, welche an den Messias Jesus glauben, um all ihrer Not hier auf Erden ein Ende zu machen. Jetzt kommt die Zeit, wo die Armen und Elenden erquickt, die Hungrigen und Durstigen gespeist werden; wo die Traurigen Trost finden, die Weinenden lachen, die Be-

kümmerten jubeln und Gott loben. Die Frage, wer von Gott der Teilnahme am Reiche gewürdigt werde, ist für die Gläubigen wie von selbst gelöst; sie selbst sind natürlich die Gerechten, das wahre Israel, dem die Verheißungen zu gute kommen. Diese freudige Zuversicht gab dem Glauben der Urgemeinde seine weltüberwindende Kraft, die er auch besonders zu Anfang nötig hatte. Und diesen machtvollen Glauben konnte jeder haben, der an die Messianität Jesu glaubte; denn wer zu der Gemeinde dieser Gläubigen gehörte, dem war dadurch die Teilnahme am kommenden Reiche verbürgt.

Zunächst bildeten zwar nur die Jünger die Gemeinde des Messias, aber dazu kamen alle die, welche durch die Predigt der Apostel für ihren Glauben gewonnen wurden. Ihr Glaube hat die Parusie Christi zum Inhalt, ihre Aufgabe als Gemeinde Christi ist, gemeinsam sein Kommen zu erwarten, als treue Knechte auf die Heimkehr ihres Herrn vorbereitet zu sein. Und in dieser Treue erwarten sie täglich den Herrn, Tag für Tag kommen sie daher zusammen, um ihn gemeinsam zu empfangen, wenn er erscheint. Selbstverständlich mußte der Messias seine Gemeinde bereit finden. Umgekehrt bildet sich daraus wie von selbst die Vorstellung, daß der Herr dann kommen werde, wenn die Gemeinde versammelt ist; denn gerade in den Versammlungen steigerte sich die sehnsüchtige Erwartung durch den gemeinsamen Austausch der Gedanken und die gegenseitige Stärkung des Glaubens zur seligen Gewißheit. Darum unterließen es die Gläubigen nicht, sich täglich zu versammeln.

So war es der neue eschatologische Glaube an den kommenden Messias Jesus, der die neue Gemeinde entstehen ließ und die einzelnen Glieder zur innigsten Gemeinschaft verband. Nicht äußere Ordnungen und Regeln also, sondern ein ideales Band schloß die ersten Christen zusammen zu der Gemeinde Gottes, zu der Gemeinschaft der Heiligen, deren ganzes Leben fortan für Gott geweiht war.

Die Gemeinschaft des Glaubens bedingte auch solche der Liebe. Als Genossen desselben Glaubens und als Teilhaber

derselben Hoffnung sahen es die Christen für ihre heilige Pflicht an, sich zu einer Bruderschaft zu vereinigen, wie sie sich denn auch „Brüder“ untereinander nannten. Solange man noch der argen Welt mit all der Not und dem Schmerz dieser Zeit ausgesetzt war und auf die Erlösung von allem Übel in heißer Sehnsucht warten mußte, war es allen ein inniges Bedürfnis, gemeinsam alle diese Lasten zu tragen, nachdem man jeder in gleicher Weise von Gott begnadigt war. Gewiß brachte der Pessimismus des eschatologischen Glaubens die Verachtung des irdischen Gutes mit sich, aber es war doch ebensoviel Selbstlosigkeit, wenn man betreffs des äußern Besitztumes nicht „mein und dein“ kennen wollte, und es war zweifellos die reine barmherzige Bruderliebe, wenn man sich der Armen, Elenden und Kranken in der Gemeinde besonders hülfreich annahm. In der Tat ist in diesem Kreise von einfachen und ungebildeten Menschen die christliche Liebesgesinnung und Liebesbetätigung zuerst und in reinster Weise geübt worden, wodurch es der neuen Religionsgemeinschaft gelingen sollte, die Welt zu erobern.

§ 15. Die Tischgemeinschaft der ersten Christen.

Wenn wir nun im besonderen die Versammlungen der neuen Gemeinden ins Auge fassen, so treten uns von Anfang an zwei verschiedene Arten entgegen, nämlich eine exoterische, die öffentliche Erbauungsversammlung, und eine esoterische, die private Tischgemeinschaft.

Was die erste von beiden, die Erbauungsversammlung, betrifft, so glaubte man damit nicht einen Kult, einen pflichtmäßigen Gottesdienst zu begehen, sondern wollte, dem eigenen innigen Bedürfnis folgend, dankbar den gemeinsamen Besitz an Glaube und Hoffnung pflegen und damit sich gegenseitig trösten und stärken. Aber über der Versammlung dieser Gläubigen wehte der Hauch des göttlichen Geistes und erfüllte die Anwesenden, wie die Pfingstgeschichte beschreibt; zweifellos gab es von Anfang an in der christlichen Gemeinde Pneumatiker, Propheten und Zungenredner,

die durch ihr Charisma die anderen erbauten. Zugleich wohnte deshalb der Versammlung eine große Kraft zu schöpferischer Tätigkeit inne; hier entstanden neue Weissagungen, neue Gebete und neue Loblieder. Vor allem aber bewirkte die Kraft des Geistes eine neue Auslegung und Deutung der Schrift, des Alten Testamentes; man verstand, wie man glaubte, jetzt erst seine Verheißungen und damit seinen wahren Sinn, wo man in der Zeit der Erfüllung stand und bereits ihre Segnungen erfahren hatte. Ebenso verstand und beurteilte man auch die jüngste Vergangenheit; es begann hier die religiöse Umdeutung und Umdichtung der geschichtlichen Wahrheit, sodaß allmählich ein ganz neues Christusbild und eine ganz neue evangelische Geschichte entstand. Unsere synoptischen Evangelien sind bekanntlich der Niederschlag einer großen und umfassenden mündlichen Tradition, die in der Gemeinde lebendig war. Wo soll man aber das Organ dieser schöpferischen Kraft der christlichen Gemeinde anders suchen als in ihrer pneumatischen Versammlung?

Wenn nun die christliche Gemeinde zu ihrer Erbauung sich in die Geschichte des Messias Jesus vertiefte und im Glauben an ihn sich gegenseitig stärkte, so diente naturgemäß diese Versammlung nicht nur zum gemeinsamen Bekenntnis zu Christo, sondern auch zur erschütternden Predigt und wirksamen, erfolgreichen Verkündigung von ihm. Hier ließen sich die Teilnehmer und Zuhörer aus dem Volk für den Glauben an den Messias Jesus gewinnen und als neue Glieder in den Bruderkreis seiner Gemeinde aufnehmen. Um so mehr aber, als diese christliche Versammlung im Tempel, und zwar, wie es Acta 5, 12 heißt, in der Halle Salomos, also in der größten Öffentlichkeit, im Mittelpunkt des jüdischen Kultus stattfand. Es war natürlich, daß die ersten Christen ihre gemeinsame Anbetung und Lobpreisung Gottes in seinem bisherigen Heiligtume ausübten, und daß die Juden sie gewähren ließen, so lange sie in ihnen noch nicht die Feinde des Gesetzes und der väterlichen Religion erkannt

hatten, sondern sie als eine besondere Sekte des Volkes, die der Nazarener, auffaßten.

Wir richten nun unsere besondere Aufmerksamkeit auf die andere, esoterische Versammlung der neuen Gemeinde, in der wir ja den Ursprung und die erste Gestalt des Abendmahls zu finden überzeugt sind. Nachdem Acta 2, 46 die täglichen Versammlungen im Tempel genannt sind, wird berichtet, daß die Gläubigen zu Hause das Brot brachen, indem sie in Jubel und Einfalt des Herzens unter Gottes Lob ihre Nahrung genossen. Aus dieser Notiz ist zu schließen, daß die Christen gemeinsame Mahlzeiten mit religiösem Charakter hatten. Wenn uns aber garnichts Näheres darüber erzählt wird, so setzt der Verfasser offenbar voraus, daß seine Leser genugsam Bescheid wußten, und wir müssen daraus folgern, daß die gemeinsamen religiösen Mähler der Urgemeinde nichts Besonderes und Auffälliges waren und sich kaum wesentlich von den üblichen Mahlzeiten unterschieden. Diese Annahme bestätigt sich, wenn wir die Mähler der ersten Christen einmal mit den jüdischen Mahlzeiten jener Zeit vergleichen.

Daß es damals bei den Juden Sitte war, gemeinsame Mähler zu halten, ist uns auch aus den Evangelien bekannt, nach denen Jesus mit seinen Jüngern oftmals zu einer gemeinsamen Mahlzeit eingeladen wurde. Wir dürfen uns aber auch vorstellen, daß er mit den Zwölfen stets Tischgemeinschaft hielt, weil sie eine völlige Lebensgemeinschaft und eine gemeinsame Kasse hatten. Daraus wird uns übrigens klar, daß das letzte Mahl Jesu, wo er den Treubund schloß, einfach die übliche gemeinsame Abendmahlzeit gewesen ist, wenn es nicht das Passahmahl sein könnte. Auch sonst kennen wir die jüdische Sitte des gemeinsamen Mahles von ihren kultischen Mählern her, vornehmlich dem Passahmahl und den Sabbathmählern. Diese letzteren, die kultischen Mähler, machen uns auch schon verständlich, daß die Mahlzeiten nicht einfach profaner Natur waren, wie bei uns, sondern einen religiösen Charakter zeigen. Diese Vor-

stellung ist uns ganz fremd und unverständlich geworden, denn das einzige heilige Mahl, unser Abendmahl, ist ja gar kein Mahl mehr, sondern ein liturgischer Akt.

Dagegen begannen die Juden ihr größtes Fest, das Passah, mit einer gemeinsamen Mahlzeit, dem Passahmahl, das naturgemäß kultischen Charakter hatte.

Aber auch nicht bloß die Sabbathmähler, sondern auch die täglichen Mahlzeiten zeigen ein religiöses Gepräge daran, daß ihr Beginn und ihr Schluß durch Gebete liturgisch ausgestaltet sind. Das Judentum hatte ja, wie wir aus den Psalmen besonders wissen, wirkliche Tischgebete, und zwar von solcher Innigkeit und Aufrichtigkeit, daß sie den ganzen Akt der Mahlzeit der profanen Sphäre entnahmen und zu einer Bekenntnisfeier und einem Dankopfer für Gott gestalteten.

Besonders bemerkenswert ist für uns, daß von allen Speisen und Getränken das Brot und der Wein gesegnet wurden, und zwar der Wein vor dem Brote. Das Dankgebet bei dem Mischen des Weines und dem Füllen des gemeinsamen Bechers lautete: „Gelobt seist Du, Herr unser Gott, der Du die Frucht des Weinstocks schaffst.“ Darauf wurde das Brot gebrochen und mit den Worten gesegnet: „Gelobet seist Du, Herr unser Gott, der Herr der ganzen Welt, der Du das Brot aus der Erde hervorbringst.“ Wir sehen übrigens hieran, daß der Herr die Symbolik des Treubundes ebensogut bei einem gewöhnlichen Mahl als gerade bei dem Passahmahl vollziehen konnte. Begonnen wurde das Mahl mit dem Essen des Brotes, nicht mit dem Trinken des Weines. Natürlich konnten auch andere Speisen genossen werden, und vornehmlich werden die Armen oder die Abstinenten statt des Weines einfach Wasser getrunken haben.

Weil das jüdische Mahl also religiösen Charakter hatte, konnte sich der Glaube an das messianische Mahl bilden, d. h. die Vorstellung, daß die künftige Heilszeit mit einem großen Mahle der Frommen beginnt. Wir müssen aber dabei auch noch daran denken, daß nicht bloß nach

jüdischer, sondern auch allgemein-antiker Anschauung das Mahl die übliche Form ist für das Zusammensein von Glaubensgenossen. Der ganze antike Kult hat, wie wir an dem Opfermahl sehen, die Gestalt einer gemeinsamen heiligen Mahlzeit. Als man nun begann, allgemein die blutigen Opfer abzulehnen, trat das heilige Brudermahl an die Stelle des Opfermahls.

Wie überall, so gilt auch bei den Juden, daß natürlich nur die Frommen und Gottesfürchtigen, d. h. die wirklichen Juden in solcher religiösen Stimmung ihr Mahl einnahmen. Bemerkenswert ist aber, daß diese Frommen mit der unteren Klasse des Volkes fast identisch sind; die Armen, denen das Himmelreich verheißen wird, hielten sich damals in Treue und Frömmigkeit in den Wegen und Geboten Gottes. Dagegen verfielen die Reichen und Gebildeten, die mit der Kultur des römisch-griechischen Weltreiches bekannt wurden, einer materialistischen Lebensauffassung und einer Irreligiosität, sodaß damals, wie wir aus den Evangelien wissen, die Reichen als die Gottlosen galten, und der Reichtum als Unrecht und Sünde aufgefaßt wurde. Im besonderen haben diese reichen Gottlosen das Mahl in profanster Weise zu schwelgerischem Genuß herabgewürdigt, wie uns wiederum die Worte und Erzählungen Jesu selbst verraten.

In gleicher Weise wie die jüdischen Frommen haben sich zweifellos die Jünger Jesu zu einem heiligen Brudermahl zusammengefunden, und zwar um so mehr, als sie daran von Jesus selbst her gewöhnt waren. Wenn diese Mähler in einem Privathaus stattfanden, so nahm offenbar die ganze Gemeinde nur so lange teil, als es möglich war, so lange sie also nur wenige Mitglieder hatte. Aber schon, wenn die Zahl der Christen etwa 50 betrug, konnten sich unmöglich alle in einem Hause zum Mahl versammeln, sodaß sicherlich sich die einzelnen Gruppen in den verschiedenen Häusern dazu zusammenschlossen. Während also die Gemeinde zu der Erbauungsversammlung vollständig erschien und es auch konnte, so war es bei dem gemeinsamen Mahl

bald nicht mehr der Fall. Diese Tatsache ist für die Bedeutung und die Geschichte des Abendmahls äußerst wichtig, denn sie bestätigt mit aller Deutlichkeit, daß das Abendmahl zunächst ein wirkliches Mahl und kein liturgischer Akt des Gottesdienstes war. Zweifellos haben die Jünger nach jüdischer Sitte jedesmal den Wein und das Brot gesegnet, woran sie ja wiederum auch durch den Herrn gewöhnt waren; und sicherlich sind auch andere Speisen genossen worden.

Der Form nach ist also das ursprüngliche Abendmahl ein jüdisches heiliges Brudermahl. Was es nun aber von diesem spezifisch unterscheidet, was sein besonderes Wesen ausmacht, ist die eigenartige religiöse Stimmung der Teilnehmer. Wenn nämlich die ersten Christen, wie es heißt, in Jubel und mit Lob gegen Gott das Mahl begingen, so ist damit, wie Spitta richtig erkannt hat, auf die freudige Siegesgewißheit hingewiesen, womit der eschatologische Glaube die Herzen der Gemeindeglieder erfüllte. Weil hier ja nach üblicher Sitte keine Fremden und Ungläubigen dabei waren, sondern nur die Glaubensgenossen sich versammelten, so war das Mahl die Gelegenheit, wo sie ungestört und mit aller Inbrunst ihren Glauben und ihre Hoffnungen gegenseitig austauschen und sich dieses gemeinsamen Besitzes in höchster und heiligster Freude erfreuen konnten. Zweifellos wurde auch diese Versammlung der Christen vom göttlichen Geist bewegt; die Pneumatiker sprachen sicherlich neue und freie Gebete, so wie es ihnen jedesmal der heilige Geist eingab. Man wird in überschwenglichem Lobe Gott für seine Gnade gedankt haben, daß er Jesum zu seinem himmlischen Messias erhöht und sie, die Messiasgläubigen, zu Erben seines Reiches erklärt hatte. Man betete aber auch in glühender Sehnsucht um das Kommen des Reiches, das ja erst die völlige Erlösung von allem Übel und Elend der jetzigen Welt bringen konnte. In der gewaltigen Begeisterung des gemeinsamen Glaubens verspürte man die unsichtbare, aber lebendige Gegenwart des erhöhten Herrn und erwartete gemeinsam in

wachsamer Treue und in brennendem Verlangen seine Parusie. Nicht die öffentliche Erbauungsversammlung, sondern das gemeinsame Mahl war der Höhepunkt im Leben der gläubigen Gemeinde, denn hier beseelte alle der eine Glaube und das eine heilige Gefühl: der Herr kommt und ist nahe; μαρὰν ἀθά.

So ist das urspüngliche Abendmahl, das spezifisch christliche gemeinsame Mahl, ein eschatologisches Brudermahl. Es ist deshalb der Ursprung des Abendmahles einzig in dem eschatologischen Glauben der Urgemeinde zu suchen, denn dieser ist es, was damals den Christen ausmachte und ihn von den anderen Juden unterschied. Das Vorbild des jüdischen Mahles erklärt lediglich die Form des Abendmahls, daß es nämlich ein wirkliches Mahl und zwar mit religiösem, aber keinem kultischen Charakter war. Der eigentliche Inhalt aber, der Sinn und damit der Ursprung des Abendmahls ergibt sich aus dem neuen eschatologischen Glauben der Jünger und der Urgemeinde.

Wie wir aus dieser Untersuchung sehen, ist es gar kein schwieriges Problem, den Ursprung des Abendmahls ganz unabhängig von dem letzten Mahle Jesu zu erklären, denn das Abendmahl entstand sofort und naturgemäß mit der neuen christlichen Gemeinde; es ist einfach das gemeinsame Mahl, zu dem sich nach üblicher und bekannter Sitte nun auch die Glieder der neuen eschatologischen Messiasgemeinde zusammenfanden.

Weil die Mähler der Urgemeinde wirkliche Mähler und keine kultischen waren, konnten sie dafür einen praktisch sozial-ethischen Wert haben. Sie waren als die gemeinsamen Mahlzeiten der Gemeindeglieder zugleich das äußere Zeichen für ihre Verbundenheit, also Brudermähler. Hier aßen und tranken sie gemeinsam in brüderlicher Liebe, Reichere und Arme, Hohe und Niedrige, alle fühlten sich als Glaubensgenossen und Brüder. Die religiösen Liebesmähler sind sozusagen „religiöse Picknicks“, jeder bringt dazu mit, was er dort zu essen gedenkt. Daher konnte sich nun gleich hier

die brüderliche Verbundenheit der Christen praktisch bewähren, wenn man sich brüderlich in das Mitgebrachte teilte oder wenigstens wenn die Wohlhabenderen mit ihren Vorräten den Ärmeren aushalfen. „Die Menge der Gläubigen war ein Herz und eine Seele, und keiner nannte ein Stück von seiner Habe sein Eigen, sondern sie hatten alles gemein.“ Mag dies nun übertrieben klingen, so bewirkte in der Tat diese Brüderlichkeit der Jünger Jesu wahre Wunder der Liebe. Und wenn man im Glauben an den Herrn diese Liebesmähler feierte, so ist diese ursprünglichste Form des Abendmahls die würdigste gewesen, die auch Jesu eigenem Sinne am richtigsten entsprach: „Was ihr dem Geringsten meiner Brüder getan habt, das habt ihr mir getan“. Dessen mögen sich die Gläubigen auch bewußt gewesen sein; es ist sehr wahrscheinlich, daß die Wunderspeisungen Jesu in unseren Evangelien besonders dem praktischen Bedürfnis der Gemeinde ihr Dasein verdanken, daß man die brüderliche Mitteilung in den gemeinsamen Mählern auf ein vorbildliches Liebesmahl des Herrn zurückführen wollte (vergl. Pfleiderer a. a. O. I, 354f.).

Dieses Brudermahl der Gläubigen ist das erste Stadium in der Entwicklung des Abendmahls, das es in der Urgemeinde erreichte. Diese erste Gestalt des Abendmahls entspricht genau der Tatsache, daß der Glaube der ersten Christen durchweg eschatologisch gestimmt ist. Der eschatologische Glaube an den Messias Jesus ist die Ursache des Mahles; man kommt zusammen als die Gemeinde der Messiasgläubigen. Zugleich ist dieser Glaube auch der Zweck des Mahles; man will gemeinsam die Parusie des Herrn erwarten. Dabei ist das Mahl die notwendige und übliche Form des Zusammenseins; es hat daher, obschon es nach allgemeiner Anschauung ein religiöses Mahl ist, gar keinen kultischen Charakter, sondern ist eine wirkliche Mahlzeit aller Gläubigen, bei dem sie deshalb auch ihre Bruderliebe praktisch betätigen können.

Vergleichen wir nun dies Gemeindemahl, das die erste Gestalt des Abendmahls ist, mit dem letzten Mahl Jesu,

so ist dieses zwar dadurch einzigartig, daß der Herr damals in einzigartiger Weise die Seinen um seine Person zusammenschloß, aber sonst ist der Charakter bei beiden derselbe. Der Form nach sind beide Liebesmähler; Ursache und Zweck ist bei beiden der eschatologische Glaube. Freilich zeigt sich bei diesem eschatologischen Glauben auch die Verschiebung, die der neue Glaube der Jünger aufweist; damals beim Abschiedsmahle Jesu erwartete man das Kommen des Reiches Gottes, jetzt beim Gemeindemahl erwartet man das Wiederkommen Christi als des himmlischen Messias. Dem Wesen nach sind also beide Mähler aufs engste verwandt. Gerade daraus erklärt sich die Tatsache, die nur zuerst befremden kann, daß man bei dem Gemeindemahl garnicht auf das letzte Mahl Jesu reflektiert, daß dabei niemandem der Gedanke kommt, daß das Gemeindemahl eine Wiederholung des Abschiedsmahles Jesu sei. Gerade weil beide Mähler aufs engste verwandt, ja, wesentlich dieselben sind, erscheint das Mahl Jesu nicht als ein so einzigartiges, das Vorbild und Ursache des Gemeindemahles wäre. Man denkt noch nicht daran, eine Beziehung zwischen beiden herzustellen; niemandem kommt, wie gesagt, der Gedanke, daß das Gemeindemahl das Mahl Jesu wiederhole, wie ebenso keiner von uns heute daran denkt, daß er mit dem heutigen Mittagsmahl das gestrige wiederholt. Wenn also in der Tat zwischen den beiden Mählern keine Verbindung besteht, so ist denn gerade das Entstehen dieser Verbindung das Problem, das wir zu lösen haben. Das ist es aber umsomehr, weil, wie wir im ersten Teil unserer Untersuchung erkannt haben, diese Verbindung bald erfolgt sein und in ihr der Keim zur Entwicklung des Abendmahls liegen muß. Soll nun der Ursprung der Verbindung beider Mähler nicht unerklärbar sein, so muß, obschon die beiden Mähler nichts miteinander zu tun haben, trotzdem irgendwie die Möglichkeit dazu gegeben sein, die dann unter gewissen Umständen zur Wirklichkeit wurde. Worin besteht nun aber diese Möglichkeit?

Wir halten uns dazu vor, daß die einfachste und ursprünglichste Beziehung zwischen den beiden Mählern diejenige ist, wenn man bei dem Gemeindemahl auf das Mahl Jesu irgendwie reflektiert, also mindestens dessen gedenkt. Gewiß haben sich die Jünger oft genug des letzten Mahles Jesu erinnert und den anderen Gläubigen davon erzählt wie von allen wichtigen Taten und Erlebnissen des Herrn, aber es handelt sich darum, ob sich erklären läßt, daß man gerade beim Gemeindemahl daran denken und darauf reflektieren konnte. Aus den früheren Untersuchungen wissen wir nun, daß die Verbindung zwischen den beiden Mählern nach ihren verschiedenen Arten und Graden sich auf die Handlung erstreckte, die Jesus bei seinem Mahle irgendwie mit dem Brot und Wein vornahm. In diesem äußeren Umstande, in dieser Handlung bei dem Mahl, muß also die Möglichkeit zu einer Verbindung zwischen beiden Mählern gesucht werden. Und das ist wirklich der Fall, denn die Handlung, die man stets im Gemeindemahl mit dem Brot und Wein vornimmt, ist ja gerade dieselbe, die Jesus damals als die alltägliche Handlung seiner Symbolik zu Grunde gelegt hat.

Wenn man sich also überhaupt der Handlung Jesu erinnerte, so tat man es naturgemäß besonders bei dem Gemeindemahl, wo die Handlung mit dem Brot und Wein gewissermaßen in lebendiger Deutlichkeit den Gedanken Jesu vor die Augen treten ließ, den er damals mit Hülfe dieser Handlung aussprach. So ist also von vornherein die Möglichkeit gegeben, daß man gerade beim Gemeindemahl auf das letzte Mahl Jesu reflektierte. Tat man es nun bis jetzt in Wirklichkeit nicht, so konnte dies nur daher kommen, weil man in der Handlung Jesu nichts Besonderes und Bedeutsames sah. Erst wenn diese Handlung als etwas Eigenartiges und Wichtiges erschien, so begann man wirklich darauf zu reflektieren. Daher kann es nicht die geschichtliche Auffassung der Handlung Jesu, sondern nur eine neue Deutung gewesen sein, die die Handlung des Herrn als eine so besondere und wichtige auffaßte, daß man sich ihrer wirklich regelmäßig

beim Mahle erinnerte. Diese neue Deutung der Handlung Jesu, d. h. ihre erste Umdeutung ist nun, wie wir bereits wissen, diejenige, welche die Handlung Jesu mit seinem Tode in Beziehung bringt und sie speziell als eine Todesankündigung erscheinen läßt. Diese Deutung auf den Tod Jesu wird es also gewesen sein, die die Handlung Jesu bei seinem letzten Mahle als besonders bedeutsam erscheinen und daher die Möglichkeit der Verbindung beider Mähler zur Wirklichkeit werden ließ. Wir haben also im folgenden die Aufgabe, zu erklären, wie die Deutung der Handlung Jesu auf seinen Tod entstehen konnte, und zu zeigen, wie dadurch wirklich eine Verbindung zwischen beiden Mählern entstand; davon muß die weitere Entwicklung des Abendmahls abhängen.

Kapitel III.
Die Geschichte des Abendmahls in der Urgemeinde.

§ 16. Das zweite Stadium in der Geschichte des Abendmahls.

Das Eindringen des Todesgedankens in die Auffassung der Handlung Jesu läßt sich, wie wir früher gegen Spitta behaupteten, am einfachsten und natürlichsten aus der Wandlung erklären, die der ganze Glaube der Urgemeinde erfährt. Der Enthusiasmus des eschatologischen Glaubens läßt nämlich in seiner Kraft soweit nach, daß der Blick der Gläubigen wieder auf die Gegenwart und Vergangenheit fallen kann. Als die heißersehnte Verheißung immer noch ausblieb, sah und fühlte man, daß man noch in der argen Welt lebte, von der man erlöst sein wollte. Weiter zurück betrachtete man nun auch die Vergangenheit, die man erlebt hatte; sie faßte sich in dem einen Hauptereignis charakteristisch zusammen, im Tode Jesu. Vor diesem gewaltigsten Ereignisse der Vergangenheit traten alle anderen soweit zurück, daß sie von ihm aus betrachtet und beurteilt wurden. Ja, die ganze Lebensgeschichte des Herrn wurde ganz neu verstanden und erklärt, daß sie nämlich seinen Tod als Ausgang und Ziel

hat. Diesem Glauben kamen die Weissagungen der Schrift zu Hülfe; sie zeigten, daß der Tod des Messias vorausgesagt war, daß er also zu seinem messianischen Werke gehören mußte.

Doch bald genügten die Weissagungen der Schrift nicht mehr; es wurde ein tiefes Glaubensbedürfnis der Gemeinde, daß der Herr selbst seinen Tod vorausgewußt und angekündigt habe. Eine Unwissenheit Jesu gerade in diesem Punkte bereitete den Gläubigen den größten Anstoß, denn dann hatten sie nicht mehr die Bürgschaft dafür, daß der Herr nach Gottes Plan und Willen den Tod erlitten hatte, sondern mußten eingestehen, daß er der Gewalt der ungerechten Menschen erlegen war. Nur wenn Jesus mit vollem Bewußtsein in den Tod ging, erschien dieser nicht als Niederlage und Untergang, sondern als Gehorsamstat gegen Gott. So entstanden die Leidensweissagungen als vaticinia ex eventu, die allmählich so deutlich wurden, daß sie die ganze Leidensgeschichte voraussagten. Freilich konnte man nun nicht vermeiden, daß sie sich nicht mit der geschichtlichen Wahrheit vertrugen. Man suchte diesen Widerspruch durch die Behauptung zu verdecken, daß die Jünger Jesu die Ankündigungen des Todes wohl gehört, aber nicht verstanden hätten. Dieses ihr seltsames Nichtverstehen erklärten die Jünger sich selbst und den anderen aus ihrer falschen Messiashoffnung; sie hatten einen volkstümlichen Herrscher erwartet und nicht den leidenden Messias, den die Schrift angekündigt hatte. In der Tat haben die Jünger, wie wir sahen, die ihnen zugeschriebene Messiaserwartung gehabt und darum auch nicht an den Tod des Herrn denken können. Aber daß diese ihre Messiaserwartung falsch war, d. h. daß sie nicht der ihres Meisters entsprach, und daß sie deshalb den Tod Jesu nicht verstehen konnten, das ist nicht geschichtliche Wahrheit, sondern ein Postulat des neuen Glaubens der Jünger und der Urgemeinde. Sie kamen zu dieser Vorstellung nur darum, weil ihnen eine Unwissenheit Jesu unerträglich war; deshalb trugen sie kein Bedenken, ihren eigenen früheren Glauben zu verurteilen.

Wie alle Ereignisse des Lebens Jesu, so wurde auch nun jenes Mahl mit den Seinen von dem Gesichtspunkt des Todes aus betrachtet und erklärt. Es konnte nun nicht mehr das bloße eschatologische Brudermahl sein, wie es auch das Gemeindemahl war, sondern es erhielt darum und darin eine besondere Auszeichnung, daß es das letzte Mahl Jesu vor dem Tode, sein Abschiedsmahl war. Daher war es für den Glauben der Gemeinde ein besonderes Bedürfnis, daß gerade hier der Herr noch einmal seinen Tod ankündigte: das letzte Zusammensein Jesu mit den Seinen war die passendste Gelegenheit, wo er noch einmal sie auf sein Schicksal vorbereiten und damit bis zuletzt seine Pflicht gegen sie erfüllen konnte. Hier beim Abschiedsmahl Jesu war es aber umso leichter und bequemer, eine Leidensweissagung anzubringen, weil man dazu nicht erst eine solche erdichten mußte, sondern einfach das Ereignis, die Handlung Jesu, umzudeuten brauchte. Dabei ist im voraus zu bemerken, daß ein religiöser Glaube keine Unebenheiten und Widersprüche bei der Umdeutung eines geschichtlichen Ereignisses scheut.

Mit der orientalischen Vorliebe für Symbolik suchte man die symbolische Handlung Jesu so umzudeuten, daß sie eine symbolische Todesweissagung wurde. Für die jüdische Vorstellung lag es nun sehr nahe, den Wein, den Jesus ausschenkte, als Symbol seines im Tode zu vergießenden Blutes aufzufassen, denn die Symbolik zwischen dem Wein, dem Beerenblut, und dem wirklichen Blut war damals bekanntlich überaus geläufig. Wenn daher Jesus den Wein ausgoß, so deutete er damit an, daß er demnächst sein Blut vergießen mußte. Die Schwierigkeit, daß der Wein, der das Blut Jesu bedeutete, zum Trinken dargereicht wurde — für Juden bekanntlich eine höchst anstößige und widerliche Symbolik — kam garnicht zum Bewußtsein, da man ja jetzt nur auf das Ausgießen, nicht mehr auf das Genießen des Weines reflektierte. Ebenso wenig Schwierigkeit machte es, daß man das Ausgießen des Weines nicht gerade glücklich als ein Vergießen desselben auffaßte.

Entsprechend mußte man die symbolische Handlung mit dem Brote umdeuten. Zunächst sah man im Brechen des Brotes die eigentliche Handlung. Dann aber war es selbstverständlich, daß Jesus mit den Worten „Das ist mein Leib“ auf das Brechen seines Leibes im Tode hinwies. So erklärt sich die wunderliche Symbolik, daß das Brechen des Brotes unter dem Gesichtspunkt der Vernichtung betrachtet wurde. Auf das Essen des Brotes wurde nicht mehr reflektiert. Überhaupt hat sich nun die symbolische Handlung Jesu dahin verschoben, daß nicht mehr das gemeinsame Mahl, sondern das Brechen des Brotes und das Vergießen des Weins als die eigentliche Handlung angesehen wird; die Pointe ist daher nicht mehr die Verbrüderung, sondern die Vernichtung. Jetzt in diesem Stadium der Geschichte des Abendmahls mag es erfolgt sein, daß man in der mündlichen Tradition zu den im neuen Sinne verstandenen Worten „Das ist mein Leib“ entsprechend hinzufügte „Das ist mein Blut“.

So war das letzte Mahl Jesu nicht mehr nur ein eschatologisches Brudermahl, sondern zeichnete sich dadurch aus, daß der Herr damals symbolisch seinen Tod ankündigte. Diese Todesweissagung gab allmählich dem Mahle Jesu seinen Charakter, denn die Ankündigung des Todes war für die Urgemeinde das Große und Neue, während ihr die Stiftung des Treubundes bekannt und selbstverständlich war. Wir müssen uns dabei stets vorhalten, daß die Urgemeinde sich in der umgekehrten Lage befand als wir heutigen Christen. Uns ist umgekehrt die Todesweissagung beim letzten Mahle Jesu das Bekannte und Selbstverständliche; dagegen ist uns der Gedanke eines Treubundes — natürlich soweit er überhaupt bekannt ist — neu und charakteristisch.

Das Mahl Jesu ist also einzigartig geworden; es ist nun das Abschiedsmahl des Herrn, das sich gerade durch die Todesankündigung von dem Gemeindemahl charakteristisch unterscheidet. Weil sich eben zwischen beiden Mählern jetzt ein bedeutender Unterschied zeigt, so kommt man dazu, auf das Mahl Jesu zu reflektieren. Eben deshalb vergleicht man

unwillkürlich beide Mähler und ist unwillkürlich bestrebt, eine Beziehung zwischen ihnen herzustellen. Diese lag nun in der Tat so nahe, daß es zu verwundern gewesen wäre, wenn man sie nicht entdeckt hätte. Wenn Jesus mit dem Brotbrechen und Weinausschenken seinen Tod symbolisch angekündigt hatte, so mußte man daran stets ganz von selbst denken, so oft man dieselbe Handlung vollzog, d. h. bei jedem der täglichen Mähler. Bei jedem Brotbrechen erinnerte man sich daran, daß der Herr bei seinem Abschiedsmahle damit das Brechen seines Leibes gemeint, und bei jedem Weinausgießen, das er damals damit auf das Vergießen seines Blutes hingewiesen hatte. So kam es, daß man bei jedem Gemeindemahl an das Abschiedsmahl Jesu dachte, wo er seinen Tod angekündigt hatte. Diese Erinnerung ist ein unwillkürliches Bedürfnis der Gemeinde; es liegt ihr der Gedanke noch ganz fern, daß ihr tägliches Mahl dazu da sei, daß man dabei an das letzte Mahl Jesu gedenke; man kann also noch nicht im Gemeindemahl eine Gedächtnisfeier sehen. Vielmehr ist dieses immer noch das eschatologische Brudermahl der Messiasgläubigen, jetzt freilich mit dem charakteristischen Merkmal, daß man dabei infolge des Brotbrechens und Weinausgießens unwillkürlich, aber regelmäßig sich an das Abschiedsmahl Jesu erinnert.

Es bleibt hier noch die Frage zu beantworten, in welcher Weise dieses Gedächtnis an die Handlung Jesu stattfand. Am einfachsten und naheliegendsten wäre die Annahme, daß die Gläubigen beim Segnen und Verteilen der Speisen die Handlung Jesu berichtet hätten, wie es bei uns Sitte ist. Indessen ist von dieser heutigen Gewohnheit im ganzen Urchristentum nichts bekannt; erst später sind bei der Austeilung der Speisen Formeln wie „Leib Christi“ und „Blut Christi“ aufgekommen, aber noch nicht die Rezitation des ganzen Berichtes. Trotzdem müssen wir mit aller Entschiedenheit behaupten, daß bei jedem Gemeindemahle die Handlung und Worte Jesu berichtet wurden, wobei es zunächst gleichgültig ist, an welcher Stelle des Mahles dies geschah. Erstens muß man,

wenn man sich an etwas gemeinsam erinnert, dies laut tun, d. h. es muß irgendwie dabei gesprochen werden. Zweitens aber, und das ist entscheidend, haben wir im ersten Teile unserer Untersuchung eine ungemein umfassende und lebendige mündliche Tradition der Berichte wahrgenommen. Es ist uns in dieser mündlichen Überlieferung sogar ein ganzer Entwicklungsgang vor Augen getreten; wir haben mehrere Stufen dabei unterscheiden können und in den Texten den schriftlichen Niederschlag erkannt, wobei uns die ausgeprägte, schon liturgische Form derselben auffiel. Aus dieser Tatsache folgt unbedingt, daß die Berichte sehr oft und zwar feierlich gesprochen worden sind. Das kann aber nur in der Gemeindeversammlung geschehen sein, nur in ihr haben wir das Organ der mündlichen Überlieferung zu suchen; natürlich ist diese Gemeindeversammlung eben die esoterische Tischgemeinschaft, wo das Gedächtnis an die Handlung Jesu ein tiefes Bedürfnis war. Man halte sich auch einmal vor, daß die neuen Mitglieder, die zum erstenmale an dem feierlichen Mahle teilnahmen, darüber unterrichtet werden mußten, welche Bewandtnis es mit dem Abschiedsmahl Jesu habe, dessen man gemeinsam gedachte. Man mußte ihnen sagen, daß der Herr damals durch seine Handlung mit Brot und Wein den Jüngern seinen Tod angekündigt hatte. Die Erinnerung daran war allen Gläubigen aber stets eine Befestigung und Stärkung ihres Glaubens, daß Jesus nicht der Macht der ungerechten Menschen und des Todes unterlegen war, sondern diesen als leidender Messias nach der Schrift mit Wissen und Willen auf sich genommen hatte.

Es muß nun noch einmal die Frage aufgeworfen werden, an welcher Stelle des Gemeindemahles man die Berichte laut und feierlich sprach. Jedenfalls tat man es nicht beim Segnen und Verteilen der Speise, weil dort die üblichen Tischgespräche gesprochen wurden. Es läßt sich aber vermuten, daß man in der Nähe davon, entweder kurz vorher oder nachher, die Handlung und Worte Jesu verkündigte. Wahrscheinlich ist es auf jeden Fall, daß man zu Anfang der

Mahlzeit dieses Gedächtnis vollzog, um der ganzen Feier ein solches Gepräge zu geben. Dazu bildete jetzt der Tod Jesu das charakteristische Merkmal seines Messiaswerkes; indem nun die Christen gemeinsam daran dachten, war dieses Gedächtnis in gewisser Weise zugleich ein Bekenntnis der Messiasgemeinde zu ihrem Herrn. Aus diesem Grunde wird man auch den Bericht zu Anfang der Feier gesprochen haben. Zweifellos wurde dies Bedürfnis bald zur Gewohnheit, und damit bildete wohl dieser feierliche Anfang der Mahlzeit ein Gegengewicht zu dem Schluß, der bisher wegen der eschatologischen Erwartungen und Gebete den Höhepunkt der Feier ausgemacht hatte.

Fassen wir nun die Ergebnisse zusammen, die wir im zweiten Stadium der Geschichte des Abendmahls in der Urgemeinde gefunden haben! Das erregende Moment, das den Anstoß zu der ganzen Entwicklung gibt, ist die erste neue Deutung der Handlung Jesu. Das letzte Mahl Jesu wird dadurch einzigartig, daß der Herr dabei symbolisch durch das Brotbrechen und Weinausgießen seinen Tod ankündigt. Wegen dieser Symbolik gedenkt man naturgemäß unwillkürlich bei jedem Gemeindemahl an das Abschiedsmahl Jesu. Wir sehen, wie diese beiden Mähler, die ursprünglich wesentlich gleich sind, jetzt ihrem Wesen nach auseinandergehen; und zwar beruht diese Wandlung auf einer Wechselwirkung zwischen der Deutung der Handlung Jesu und dem Gemeindemahl. In dieser fortgesetzten Wechselwirkung beruht die innere Entwicklung des Abendmahls. Den ersten Anstoß gibt die erste Umdeutung der Handlung Jesu; sie ist die, welche wir früher als Ansicht Jülichers untersucht und wirklich als älteste Deutung der Handlung Jesu nach den Berichten erkannt haben; damit ist das Ergebnis unserer dortigen Untersuchung bestätigt worden. Die erste neue Deutung der Handlung Jesu stellt wirklich eine Beziehung zwischen dieser und dem Gemeindemahl her; diese Beziehung geschieht jetzt noch unbewußt, man denkt bei dem Gemeindemahl unwillkürlich, wenn auch regelmäßig, an das Abschiedsmahl Jesu. Daher

ist jenes nicht mehr nur ein eschatologisches Brudermahl, sondern sein Wesen ist durch die stetige, unwillkürliche Erinnerung leise, aber doch charakteristisch geändert. Weil sich das Wesen beider Mähler verändert und voneinander unterscheidet, so ist dafür das Bestreben da, zwischen ihnen eine Beziehung herzustellen. Wir können schon jetzt voraussehen, daß das Wesen beider Mähler sich dann am weitesten voneinander entfernt haben wird, wenn die entscheidende Beziehung zwischen beiden gefunden ist; dieser Zeitpunkt ist dann erreicht, wenn man die Handlung Jesu als Stiftung des Gemeindemahles auffaßt. Diese engste Beziehung zwischen beiden Mählern bleibt, aber ihr Wesensunterschied nimmt nun wieder ab, bis beide Mähler im Sakrament wieder wesensgleich geworden sind. Wir bemerken noch, daß die beiden ersten Stadien der Geschichte des Abendmahls in der Urgemeinde sich nicht scharf voneinander abheben, sondern daß hier die zeitlichen Grenzen ineinander fließen, weil die Reflexion auf den Tod Jesu gar bald den rein eschatologischen Glauben der Urgemeinde färbt. Aber klar und sicher hat das erste Stadium das logische prius für sich, worauf es ja bei der inneren Entwicklung des Abendmahls ankommt.

§ 17. Das dritte Stadium in der Geschichte des Abendmahls.

Ein drittes Stadium der Entwicklung des Abendmahls müssen wir vor Paulus noch in der Urgemeinde postulieren, weil ihr gesamter Glaube noch einen wichtigen Fortschritt macht. Wie dieses neue Stück ihres Glaubens den Übergang zur paulinischen Lehre bildet, so wird, wie wir sehen werden, die dritte Gestalt des Abendmahls in der Urgemeinde die Übergangsform zum paulinischen Abendmahl sein. Es handelt sich darum, daß der Glaube der Urgemeinde immer mehr ein christologischer wird, daß die Person und das Werk Christi höher geschätzt werden. Man begann in Jesus ein übermenschliches Wesen zu erblicken; weil man in ihm eine göttliche Offenbarung erlebt hatte, steigerte man nach antiker

Anschauung seine Person, indem man ihm zugleich eine höhere Natur zuschrieb. Damit ist der Weg beschritten, der zur Aufnahme der Logos-Lehre hinführt, wobei die Christologien des Paulus und Johannes deutliche Zwischenstationen sind. Dann genügt es aber nicht mehr, daß der Tod Christi nur deshalb geschehen war, weil er geweissagt war, sondern er mußte einen positiven Zweck, einen Wert, gehabt haben; sonst war der Herr, wie es schien, umsonst gestorben. Die Beantwortung liegt auf demselben Gebiet als die Fragestellung; nach jüdischer Anschauung hatte das unschuldige Leiden des Gerechten einen Wert, nämlich eine sündentilgende Wirkung, weil er in gewissem Maße auch die Sündenschuld der andern bezahlte. Der Messias Jesus übertraf noch dazu alle bisherigen Frommen und Gerechten; er war geradezu der Knecht Gottes, dessen unschuldiges Leiden der Prophet beschreibt; die prophetische Lehre vom Sühnetod dieses Gottesknechtes (Jes. 53) wurde direkt auf den Tod Jesu übertragen.

So wirkt der Tod Jesu Vergebung der Sünden, natürlich für die Seinen, die an seine Messianität glauben. Weil sie daran glauben, sind sie die Gerechten vor Gott, wegen ihrer Gerechtigkeit kommt ihnen die Leistung des Messias zu gute. Sein Sühnetod hilft ihrer Gerechtigkeit aus und ergänzt sie, wo sie allein nicht ausreicht, um vor Gott gelten zu können. Damit ist der Tod Christi keineswegs als die Bedingung aufgefaßt, unter der Gott den Menschen ihre Sündenschuld erläßt, wie bekanntlich Paulus lehrt. Zwar war der Sühnetod Christi für die Urgemeinde ein Gnadengeschenk, aber dieses empfingen sie nicht als Sünder, sondern umgekehrt als die Gerechten. Nur darum konnten sie sich auch verpflichtet fühlen, um so mehr nach Gerechtigkeit zu streben und das Gesetz zu erfüllen; nur darum konnten sie nicht verstehen, daß Christi Sühnetod das Ende des Gesetzes sei. Trotzdem bildet dieser Glaube an den Sühnetod Christi den Übergang von ihrem eschatologischen Glauben zum Kardinaldogma des Paulus vom Sühnetod Christi. Dementsprechend haben wir noch vor Paulus in der Urgemeinde eine Gestalt des Abendmahls zu postulieren,

die ebenso den Übergang zum paulinischen Abendmahl bildet.

Wenn der Herr nach dem Glauben der Gemeinde bei seinem Abschiedsmahl symbolisch seinen Tod ankündigte, so mußte er nun schon damals den Jüngern zum Trost darauf hingewiesen haben, daß sein Tod für sie wertvoll sei, weil er ihre Sünden tilgte. Dieser neue Gedanke ließ sich nun leicht einfügen; wenn Jesus damals das Brot für die Seinen brach und den Wein für sie ausgoß, so zeigte er damit an, daß sein Leib für sie gebrochen und sein Blut für sie vergossen werde. Möglicherweise entstand damals eine Formel derart: αἷμά μου τὸ ἐκχυννόμενον ὑπὲρ πολλῶν, die dann natürlich im Sinne der Urgemeinde, nicht des Paulus zu verstehen ist. Diese Deutung der Handlung Jesu beginnt damit, die symbolische Handlung Jesu mit den Speisen umzuwandeln in einen Vergleich von Brot und Wein mit dem gebrochenen Leib und dem vergossenen Blute Christi.

Bei jedem Gemeindemahl dachte man nun daran, daß der Herr bei seinem Abschiedsmahl seinen Tod den Jüngern nicht bloß angekündigt, sondern ihnen auch die tröstliche Verheißung gegeben hatte, daß dieser sein Tod ihnen zum Heil geschehe. So oft sich die Gemeinde aber dessen erinnerte, tat sie es vornehmlich deshalb, um sich selbst diesen Trost des Herrn dankbar anzueignen, der den schweren Anstoß am Tode Christi beseitigte. So erinnerte man sich nicht mehr unwillkürlich, sondern mit vollem Bewußtsein und mit voller Absicht an das letzte Mahl Jesu. Jedes Gedenken erfüllte ja ihre Herzen stets aufs neue mit Trost und daher auch mit freudiger Dankbarkeit gegen den Herrn. Schließlich gedachte man bei jedem Gemeindemahl nicht nur mit voller Absicht an das Mahl Jesu, sondern hielt auch diese Erinnerung für eine Pflicht der Dankbarkeit gegen den Herrn. Das Gemeindemahl ist daher nicht mehr das eschatologische Brudermahl, bei dem man sich unwillkürlich an das letzte Mahl Jesu erinnert, sondern ein solches, bei dem man mit voller Absicht dieses Gedenken ausübt, ja für eine Pflicht gegen den Herrn hält.

Diese Neugestaltung des Gemeindemahles wirkt aber auch wieder auf die Deutung der Handlung Jesu zurück; man glaubt nunmehr, daß Jesus selbst dieses Gedenken den Seinen anbefohlen habe. Wenn Paulus ausdrücklich sagt, daß er das Gemeindemahl als vom Herrn selbst gestiftet überkommen habe, so hindert uns nichts an der Annahme, daß schon nach dem Glauben der Urgemeinde Jesus sich bei seinem letzten Mahle durch die symbolische Handlung ein Denkmal seines Sühnetodes stiften wollte. Diese Erinnerung sollte dann nach seinem Willen bei jedem Gemeindemahl stattfinden; das Gemeindemahl ist darnach gerade die Gedächtnisfeier, die der Herr damals stiftete. Wenn das Gemeindemahl also eine Gedächtnisfeier an den Sühnetod Christi geworden ist, so muß sie naturgemäß von jetzt ab einen kultischen Charakter annehmen. Ebenfalls erhalten die Berichte von der Handlung Jesu durch die stetige Wiederholung bei der Gemeindefeier einen liturgischen Klang.

Halten wir uns das Ergebnis dieser Untersuchung vor! Der Glaube der Urgemeinde an den Sühnetod Christi bewirkt, daß man die Handlung Jesu dahin deutet, daß er damals nicht nur seinen Tod ankündigte, sondern auch auf dessen Sühnewirkung hinwies. Diese Deutung der Handlung Jesu wirkt ihrerseits auf das Gemeindemahl zurück, sodaß man nun bewußt und absichtlich bei jedem Gemeindemahl an das Mahl Jesu gedenkt, ja dies für eine Pflicht der Dankbarkeit hält. Damit erfolgt wieder eine Rückwirkung auf die Deutung der Handlung Jesu, man sieht in ihr die Stiftung eines Denkmals an den Sühnetod Christi; und diese Vorstellung bewirkt zuletzt, daß man das Gemeindemahl als die Gedächtnisfeier auffaßt, die der Herr damals stiftete. Das Mahl Jesu und das Gemeindemahl sind jetzt ihrem Wesen nach am weitesten voneinander entfernt, aber in engste Beziehung zueinander gesetzt. Das Mahl Jesu ist das letzte vor seinem Tode, wobei er symbolisch seinen Tod ankündigte und auf dessen Sühnewirkung hinwies. Das Gemeindemahl ist nun ein Brudermahl, bei dem man wohl noch die Parusie Christi erwartet, das

man aber ebensosehr als Gedächtnisfeier des Opfertodes Jesu auffaßt. Die Beziehung zwischen beiden Mählern ist die engste geworden: bei dem Abschiedsmahle hat Jesus symbolisch das Gemeindemahl als Gedächtnisfeier gestiftet.

Schließlich halten wir uns noch einmal die innere Entwicklung des Abendmahls in der Urgemeinde vor an der Geschichte des Gemeindemahls und der Deutung der Handlung Jesu. Im ersten Stadium ist das Gemeindemahl ein eschatologisches Brudermahl; auf das letzte Mahl Jesu wird überhaupt nicht reflektiert, geschweige denn, daß man es deutet oder gar als die Stiftung der Gemeindefeier ansieht. Im zweiten Stadium wird die Handlung Jesu dahin gedeutet, daß er damals symbolisch seinen Tod ankündigte; das Gemeindemahl ändert sich dahin, daß man bei ihm stets unwillkürlich an das Abschiedsmahl Jesu gedenkt. Im dritten Stadium wird schließlich die Handlung Jesu als Stiftung einer Gedenkfeier an den Sühnetod Jesu gedeutet; das Gemeindemahl ist dann wohl noch das eschatologische Brudermahl, aber ebensosehr die Gedächtnisfeier an den Sühnetod des Herrn, die er bei seinem Abschiedsmahl gestiftet hat.

Kapitel IV.
Das paulinische Abendmahl.

§ 18. Die Lehrverkündigung des Paulus im allgemeinen und seine Stellung zum eschatologischen Glauben im besonderen.

Die Geschichte des Abendmahls in der Urgemeinde endigt, wie wir gesehen haben, in der Auffassung, daß das Gemeindemahl sowohl ein eschatologisches Brudermahl als auch die Gedächtnisfeier an den Sühnetod Christi ist, die er selbst bei seinem Abschiedsmahle stiftete. Dazu nimmt das Gemeindemahl allmählich einen kultischen Charakter an und, wie wir nur vorläufig bemerken wollen, für die ersten hellenistischen Christen auch einen sakramentalen. So sind alle Elemente

des Abendmahls, wenn auch zum Teil nur angedeutet, vor Paulus vorhanden. Aber „wenn zwei dasselbe sagen, so ist es nicht dasselbe“, denn es kommt stets darauf an, wer es sagt. Soweit Paulus mit seinem Glauben und seiner Lehre von der Urgemeinde absteht, so sehr unterscheidet sich von vornherein seine Auffassung des Abendmahls von der der Urgemeinde. Mag sie nämlich äußerlich dieselbe sein, mögen dafür auch dieselben Worte gewählt sein, so ist doch der innere Gehalt, den Paulus hineinlegt, ein ganz anderer und neuer. In der Urgemeinde ruhen die angeführten Momente alle noch sozusagen auf einer Fläche; der eschatologische Gesichtspunkt hält noch dem der Gedächtnisfeier das Gleichgewicht, vermag aber nicht mehr, der Feier ein einheitliches Gepräge zu geben. Das kultisch-sakramentale Element tritt gegen das eschatologische auf und sucht es zu verdrängen.

Die geschichtliche Leistung des großen Mannes besteht nun nicht gerade darin, daß er etwas absolut Neues bringt, sondern es verhält sich damit ebenso wie mit der Leistung des Künstlers. Dieser sammelt alles vorhandene Material, arbeitet und schmelzt es dann einheitlich um, sodaß aus dem alten Stoffe ein neues Gebilde entsteht. So kann der geschichtliche Heros alle Gedanken und Vorstellungen seiner Zeit aufnehmen, das Wichtigste ist, daß er sie alle seiner originalen Zentralidee unterstellt; die membra disiecta werden von ihm zu einem festen corpus zusammengeschlossen.

Wie wir deutlich erkennen werden, lassen sich in der Geschichte des paulinischen Abendmahls zwei Stadien unterscheiden, die den zwei Auffassungen des Apostels vom Abendmahl, die wir kennen lernen werden, entsprechen. Im ersten Stadium gilt das Gemeindemahl für die Gedächtnisfeier an den Sühnetod Christi, die er selbst gestiftet hat; diese Auffassung lehnt sich inhaltlich und daher auch zeitlich an die bisherige der Urgemeinde an. Zweitens ist das Abendmahl für Paulus ein Sakrament, das vom Herrn selbst eingesetzt ist; diese Deutung ist eine inhaltlich neue und daher auch zeitlich spätere als die erstgenannte.

Der Schlüssel zum Verständnis des Abendmahls der Urgemeinde war uns ihr gesamter eschatologischer Glaube. Dementsprechend ist für uns die Vorbedingung des paulinischen Abendmahls der originale Glaube und die originale Verkündigung des Apostels; von hier aus hat unsere Untersuchung auszugehen.

Paulus erfuhr ein ganz anderes religiöses Erlebnis als Jünger Jesu. Diese waren nach ihrem Glauben gerecht vor Gott und erwarteten wegen ihrer Gerechtigkeit und ihres Messiasglaubens als Lohn die Erlösung aus der argen Welt und die Teilnahme am messianischen Reiche. Dagegen fühlte sich Paulus trotz des eifrigsten Strebens nach Gerechtigkeit als Sünder und Verdammter vor Gott. In diesem tiefsten Schuldgefühl gegen Gott, aus diesem tiefsten Elend erlebte er die Erlösung; während das Gesetz und sein eigenes Gewissen ihn verdammten, sprach ihn Gott aus unergründlicher Barmherzigkeit von seiner Schuld frei. „Wo aber Vergebung der Sünden, da ist auch Leben und Seligkeit.“ Nachdem der Apostel die Gnade Gottes erfahren hatte, wurde er eine neue Kreatur; Gott selbst gab ihm seinen Geist und damit die Kraft, ein neuer Mensch zu werden, so wie ihn Gott haben wollte. Darum fühlte sich Paulus von Gott berufen und war gewiß, daß weder Gegenwärtiges noch Zukünftiges ihn von der Liebe Gottes scheiden könne. So bestand das Erlebnis des Paulus in der Erfahrung, daß er einen gnädigen Gott habe, und in dem Hochgefühl, trotz Sünde und Schuld ein Kind Gottes zu sein. Zugleich lag darin seine Berufung zum Apostel, denn es trieb ihn, wie jeden Propheten, allen Menschen mitzuteilen, welch' große Barmherzigkeit ihm Gott erwiesen hatte; seine Verkündigung steht daher im Dienste der Mission, sofern sie nicht speziell polemischen Charakter hat.

Die gesamte Predigt oder „Theologie“ des Paulus hat aber stets nur Christum zum Inhalt, ihre beiden Grundgedanken sind: „Christus ist des Gesetzes Ende“ und „Der Herr ist der Geist“. Das Erlebnis des Paulus von dem gnädigen Gott verschiebt sich somit in den Glauben an den

Erlöser Christus, der durch seinen Tod die Menschheit vom Fluche des Gesetzes und der Macht der Sünde und des Todes befreit hat und durch seine Auferstehung allen die Kraft zu einem neuen Leben verleiht. Der Apostel hat also auch, wie wir sehen, nach antiker Weise das innere Erlebnis zu einer äußeren katastrophischen Tat Gottes verobjektiviert und es deshalb in die Außenwelt projiziert, speziell in die Geschichte verlegt. Wollen wir daher die Lehrverkündigung des Paulus recht verstehen, so haben wir wiederum psychologisch die Deutung seiner religiösen Erfahrung zu begreifen, denn in der Seele, in der lebendigen Person des Paulus liegt die Erklärung seiner Theologie. Wir haben dabei die drei Fragen zu beantworten: 1. Weshalb konzentriert sich die Deutung des Erlebnisses gerade und allein auf die Gestalt Christi? 2. Weshalb sah Paulus in dem Tode Christi die Erlösung und Freisprechung vollzogen, die er bei sich erfahren hatte? 3. Weshalb sah er in dem erhöhten Christus den Geist, der in ihm das neue Leben wirkte?

Das Erlebnis des Apostels war geschichtlich seine Bekehrung zu dem Glauben der ersten Christen, daß der gekreuzigte Jesus der Messias sei, der durch seinen Tod die Sünden der Seinen sühnte und von Gott zum Himmel erhöht wurde. Dieser Glaube der neuen Gemeinde erschien bisher dem Juden Paulus als größter Widersinn, denn wie sollte ein Gekreuzigter, d. h. ein vom Gesetz Verfluchter, der Messias sein können? Aber der schwerste Anstoß lag noch nicht einmal darin, sondern in einer Folgerung, die Paulus ziehen mußte. Wie nach ihm einst der Mönch Luther im Kloster bestrebt war, durch gute Werke Gottes Willen zu erfüllen, so glaubte der Pharisäer Paulus vor Gott gerecht zu sein, wenn er das Gesetz hielt. Darum war er ein Eiferer für das Gesetz, aber nicht in leichtfertiger und hochmütiger Weise wie die anderen, sondern in der Furcht vor dem künftigen Gericht des gerechten Gottes, in der Herzensangst und Sorge für sein Seelenheil; die Erfüllung des Gesetzes schien ihm ernsthaft der Heilsweg zum ewigen Leben zu sein.

Nun verkündigten die ersten Christen den Sühnetod ihres Messias, blieben aber trotzdem die eifrigsten Anhänger des Gesetzes, weil sie in Wahrheit nur die künftige Erlösung von der Welt kannten, nicht die gegenwärtige aus dem eigenen sündigen Selbst, nach der Paulus verlangte. Was ihnen daher verborgen blieb, das erkannte ihr Gegner Paulus, daß nämlich ihr Glaube an den Sühnetod Christi im tiefsten mit der Erfüllung des Gesetzes unvereinbar sei. Der Glaube an die Leistung eines Dritten schloß ihm in Wahrheit jede eigene Leistung aus; wer das Gesetz nicht ganz erfüllte, der tat es überhaupt nicht und sah es nicht als den Weg zum Heil an. Der Sühnetod Christi erschien daher dem Paulus geradezu als eine Lästerung Gottes, weil er den von Gott vorgeschriebenen Heilsweg, die Gerechtigkeit durch die Gesetzeserfüllung, zurückwies; der Pharisäer Paulus mußte der eifrigste Verfolger der Christen sein. Aber sein Gewissen rief ihm zu: du kannst trotzalledem nicht vor Gott gerecht werden, du bist und bleibst ein Verdammter; Paulus begann an dem Recht seines Glaubens zu zweifeln und wurde schließlich daran irre. In dieser Not seines Herzens ging ihm als eine Offenbarung Gottes die Wahrheit des verhaßten christlichen Glaubens auf, daß nämlich Gott nicht die eigene Gerechtigkeit des Menschen verlange, sondern in unergründlicher Gnade seinen Sohn Jesus Christus gesandt habe, damit er stellvertretend die Schuld der Menschen auf sich nehme und seine Gerechtigkeit ihnen schenkte. Indem Paulus sich zu dem Glauben der christlichen Gemeinde bekehrte, also zum Glauben an den Messias Jesus, erfuhr er die Erlösung aus der Angst vor dem künftigen Gericht, die gegenwärtige Freisprechung von seiner Sündenschuld, nach der er stets verlangt hatte. Das Gericht über seine Sünde und seine, des Sünders, Freisprechung, also das, was er im inneren Herzen erfahren hatte, sah Paulus in der Geschichte vollzogen, im Kreuzestod Christi. War aber Christus ihm der Erlöser, so war auch er nur die Geisteskraft, welche den Paulus zu einer neuen Kreatur umgestaltete, ihm ein neues Leben schenkte. So konnte die Lehrverkündigung des Apostels

nur eine Predigt von Christo werden, daß „Christus des Gesetzes Ende“ und daß „der Herr der Geist sei“.

Paulus übernahm den Glauben der Urgemeinde vom Messias Christus, aber vertiefte ihn in einer ganz neuen und eigenartigen Weise. Wenn zunächst der Apostel verkündigt „Christus ist das Ende des Gesetzes“, so teilt er den Glauben der ersten Christen, daß der Tod Jesu eine Sühneleistung sei; neu und eigenartig aber ist die Erlösung vom Gesetz und weiterhin damit von der Macht der Sünde und des Todes; sie bedeutet in Wahrheit die Überwindung der jüdischen Gesetzesreligion, die Paulus eben am Gesetz kennen gelernt hatte. Den Gedanken des Sühnetodes macht der Apostel sich selbst und anderen klar, indem er die verschiedensten Vorstellungen aus dem täglichen Leben zu Hülfe nimmt; er ist weit davon entfernt, ein wirkliche, durchdachte und wohlbegründete Lehre darüber zu geben.

Seinem jüdischen Denken gemäß bildet sich ihm als die eine und besonders beliebte Vorstellung die von einem Gerichtsakt vor Gottes Thron. Der Kläger, das Gesetz, überreicht dem gerechten Richter den Schuldschein, welcher den Angeklagten, den Menschen, wegen seiner Sündenschuld zu der festgesetzten Strafe, zum Tode, verdammt. Nun tritt aber für den angeklagten Menschen, der die Strafe erleiden müßte, Christus ein, indem er stellvertretend eine Sühne leistet, damit also die Schuld des Menschen bezahlt, dem Anspruch des Gesetzes Genugtuung geleistet und seinen Schuldschein vernichtet.

Eine andere Vorstellung ist die, daß das Gesetz und die Sünde den Menschen als einen Sklaven in ihrer Macht haben. Wie man nun für ein Lösegeld den Sklaven freikauft, so zahlt Christus dem Gesetz ein Lösegeld und befreit damit den Menschen aus seiner Knechtschaft.

Eine dritte Vorstellung hält sich an eine Variation des Opfergedankens; sie faßt den Tod Christi als das Bundesopfer auf, das den neuen Bund mit Gott besiegelt. Dieser neue Bund, der Bund des Geistes, der lebendig macht,

bedingt notwendig die Aufhebung des alten Bundes, des tötenden Buchstabens, d. h. des Gesetzes.

Die vierte und allgemeinste Vorstellung ist die des Opfers, speziell des Sühneopfers, die stets da angewendet ist, wo vom blutigen Tod Christi geredet wird; denn die äußerliche Vorstellung des Opfers ist dabei ja, daß durch Blutvergießen eine Sühnung geschieht. Der Gedanke des Opfers ist aber nicht irgend ein spezieller, also etwa irgend einer Opferart des A. T. entnommen, sondern der allgemeinste Gedanke jener Zeit, daß das Opfer, welches Gott dargebracht wird, auch für den Menschen eine Wirkung, nämlich eine sündentilgende und reinigende, also eine Wirkung mystischer Art hat. Darnach ist der Tod Christi ein Opfer, das nicht bloß negativ die Sündenschuld der Menschen tilgt, sondern auch positiv den Menschen so reinigt, daß er ganz und gar der Macht der Sünde entnommen wird. Um zu verstehen, was diese zweifellos mystische Vorstellung dem Paulus bedeutet, haben wir auf seine Auffassung der Sünde einzugehen.

Paulus unterscheidet deutlich die sündige Tat (παράπτωμα) des Menschen von der Macht der Sünde (ἁμαρτία), die den Menschen so beherrscht, daß er zu den Sündentaten getrieben wird. Die Sünde selbst ist kein bloßer Trieb im Menschen, sondern vielmehr eine dämonische Macht, die, mag sie nun erst durch Adam in die Welt gekommen oder mag sie von Anfang an mit der menschlichen Natur verbunden sein, jedenfalls doch im Fleische des Menschen ihren Sitz hat; da der Mensch auch Fleisch ist, ist er der Macht der Sünde unterworfen. Es ist grundverkehrt, diesen einfachen Sinn der paulinischen Worte wegdeuten zu wollen, weil man nicht zugeben mag, daß der Apostel wesentlich die antik-hellenistische, pessimistische Beurteilung des äußeren Menschen, seiner Fleischnatur, teilt. Die Sünde zwingt den Menschen stets den bösen Trieben seines Fleisches zu folgen; der innere Mensch, sein Gemüt und seine Vernunft, das gute Teil an ihm, das das Gute tun und den Willen Gottes erfüllen möchte, wird so geschwächt, daß ihm nur die Sehnsucht und der Hülferuf

nach Erlösung möglich ist. So ist die Sünde nicht nur eine Macht, sondern ein halbphysischer Zustand des Menschen, der in seiner Fleischesnatur begründet ist. Dieser Zustand selbst ist also nicht nur ein sittliches Verderbnis des Menschen, sondern eine vollständige Korrumpierung seiner Natur; diese wird so geschwächt und verderbt, daß sie zu sterben beginnt, und das Ende dieses Sterbeprozesses ist in der Tat die völlige Vernichtung des Menschen, der Tod. Man darf dabei dem Paulus nicht die moderne Unterscheidung von natürlichem und geistlichem Tod unterlegen, denn er meint zweifellos nur den natürlichen Tod, der das Leben vernichtet. Aber er faßt ihn viel tiefer als wir, indem er ihn als ein religiöses Übel, als die Folge der Sünde hinstellt. Durch die Sünde ist auch der Tod in die Welt gekommen und hat sich auf alle Menschen verbreitet, ja, er herrschte wie ein König in der Welt, denn die ganze Schöpfung wurde der Vergänglichkeit unterworfen und seufzt seitdem im Dienste der Verweslichkeit. Deshalb besteht die künftige Erlösung, die Paulus mit allen Christen erwartet, in der Befreiung von dem mächtigsten und furchtbarsten Dämon, in der Überwindung des letzten Feindes, des Todes. Wie sehr dem Apostel dieser Glaube volle Überzeugung ist, beweist das Triumphlied, das er im Vorgefühl der einstigen Erlösung anstimmt: „Wenn aber dies Verwesliche Unverweslichkeit anzieht, und dies Sterbliche Unsterblichkeit, dann erfüllt sich das Wort, das geschrieben steht: der Tod ist verschlungen in den Sieg. Tod, wo ist dein Stachel? Tod, wo ist dein Sieg? Gott aber sei Dank, der uns den Sieg gibt durch unsern Herrn Jesus Christus.“ Das sind die Grundgedanken der antiken hellenistischen Zeit, ein Pessimismus, der auf dem strengen Dualismus von Fleisch und Geist beruht. Bemerkenswert ist jedoch dabei, daß Paulus keine Vernichtung des Fleisches, sondern eine leibliche Auferstehung mit einem pneumatischen Leibe annimmt, eine Vorstellung, die zweifellos seinem jüdisch-pharisäischen Denken und Glauben entstammt.

Wenn Paulus also dem Opfertode Christi die Erlösung von der Macht der Sünde und des Todes zuschreibt, so ist

das nach seinem Denken eine mystische, ja, eine halbphysische Wirkung, die der Gesamtheit der Menschen und der Schöpfung zu gute kommt. Jeder Unbefangene wird sehen, wie nahe diese Vorstellung sich dem antik-hellenistischen Glauben gnostischer Färbung nähert von dem Sühne- und Reinigungsopfertod eines Heilsgottes und von der Vergottung der menschlichen Natur. Paulus kennt neben der Erlösung von den Sünden zum Kinde Gottes auch die vom Tod und der Verweslichkeit zur Unsterblichkeit; die spätere altkirchliche Erlösungslehre kann mit gutem Recht auf eine paulinische Grundlage zurückgeführt werden, und dies ist ein Beweis für die heute so oft bestrittene wichtige Tatsache, daß das N. T. schon in seinen Anfängen im tiefsten vom Hellenismus berührt ist. Abgesehen davon ist es wohl nur die Ansicht einer engherzigen Dogmatik, den altkirchlichen Glauben als eine bloß physische Erlösungslehre und darum als minderwertig aufzufassen. Gewiß konnte bei diesem Glauben, wo Geistliches und Natürliches in engster Beziehung auftreten, der krasse Materialismus eines Aberglaubens leicht die Oberhand gewinnen, aber es ist ungerecht, den tiefen Gedanken, der sich darin ausspricht, zu verkennen, einen Gedanken, der zu allen Zeiten und bei allen Menschen zu den größten gezählt wurde, daß nämlich der Mensch, das Gotteskind mit dem Gedanken der Ewigkeit im Herzen, im Tode den furchtbarsten Gegner seiner Hoffnung und seines eigensten Wesens erblickt und deshalb sich sehnt, von dieser finstern Macht zu einem höhern göttlichen Leben erlöst zu werden. Zweifellos wird also die altkirchliche Erlösung von der Vergänglichkeit uns recht sinnlich, als physische Erlösung erscheinen, aber das ist sie nur der äußeren Form nach; wir müssen uns nur bemühen, die wahren Motive und die tiefen Gedanken zu verstehen, wenn wir nicht, was heute in der Regel geschieht, den antiken Glauben ungerecht und falsch beurteilen wollen. Gerade in den ersten Zeiten des Christentums, wo die alte Kultur und die allgemeine Naturreligion sich zu sterben anschickte, war die Menschheit von diesem Gefühl der Ohnmacht

und Vergänglichkeit alles Irdischen durchdrungen; alle bewegte die eine bange Frage nach Erlösung zur Unsterblichkeit, zur Erlangung eines wirklichen Lebens. Weil man an eigener, menschlicher Hülfe verzweifelte, so verlangte man sehnsüchtig nach einem Heilsgott, der die Menschen in mystischer Weise reinigte und sie an seinem göttlichen Leben teilnehmen ließ. Deshalb wurde dies Zeitalter, wo man nach wirklichem Leben strebte, ein Zeitalter der Mysterien, durch heilige Weihen suchte man sich zu reinigen und mit dem Heilsgott zu Lebensgemeinschaft zu verbinden. Diese heiße Sehnsucht nach göttlicher Offenbarung zeigt, daß die Zeit erfüllt, d. h. zum Christentum reif und vorbereitet war. Es ist daher nicht die Aufnahme eines Stückes Heidentum in das Evangelium, sondern zeugt gerade von einem tiefen und liebevollen Verständnis des menschlichen Herzens, wenn die christlichen Lehrer, zunächst Paulus und dann besonders Johannes, das Dichten und Trachten ihrer Zeit, ihre Sehnsucht nach Leben begriffen und deshalb die evangelische Lehrverkündigung nach solchem Denken und Vorstellungen gestalteten. Im besonderen war die paulinische Erlösungslehre mit dem Dualismus von Geist und Fleisch der hellenistischen Welt verständlich. Überhaupt nähert sich das Denken des Apostels weit mehr speziell gnostischen Vorstellungen, als man heute gewöhnlich annimmt. Jedenfalls liegt hier die Wurzel der paulinischen Sakramentsvorstellungen; vornehmlich ist, was für uns vom größten Interesse ist, hier der eigentliche Schlüssel zum Verständnis seiner Abendmahlslehre zu suchen.

Es ist klar, daß Paulus bei solch großer Wirkung des Opfertodes Christi diesen ganz anders tiefer auffassen mußte, als die Urgemeinde es tat. Für diese war der Sühnetod des Messias eine Unterstützung und Ergänzung der eigenen Gerechtigkeit, für Paulus ist er die einzige Bedingung, unter der Gott die sündigen Menschen von ihrer Schuld freispricht. Die ersten Gläubigen fühlten sich verpflichtet, das Gesetz zu halten, Paulus aber verkündigte in schärfster Weise: „Christus ist das Ende des Gesetzes“, denn sein Sühnetod ist der neue und einzig richtige Heilsweg.

Selbstverständlich gehört nach Paulus zur Erlösung hinzu, daß der Mensch sich in gehorsamem Glauben die Tat Christi aneignet, daß er also in seinem Innern das Gericht über die Sünde und die Freisprechung des Sünders nacherlebt. Paulus hatte sein inneres Erlebnis auch deshalb in die Außenwelt, in die Geschichte Christi verlegt, damit es als allgemein gültige Wahrheit dargestellt und bewiesen würde. Nunmehr mußte diese objektive Tat Christi wieder in das Innere des einzelnen Menschen zurückverlegt und dort als ein religiöses Erlebnis empfunden werden; dies ist nach Paulus die Rechtfertigung durch den Glauben.

Der erste der beiden Lehrkreise des Paulus hat, wie wir gesehen haben, den Sühnetod Christi zum Inhalt; dazu gehört die Rechtfertigungs- oder Versöhnungslehre, d. h. die pharisäisch-juristische Seite der Verkündigung des Apostels. Indessen führt seine Auffassung des Opfertodes Christi, die mit dem Gegensatz von Geist und Fleisch zusammenhängt, schon zu dem anderen Lehrkreise hinüber, der einer pneumatisch-animistischen Gedankenreihe angehört und die Geisteslehre zum Inhalt hat; seine Grundidee ist demgemäß: „der Herr ist Geist“.

Die paulinische Geistlehre ist nur die andere Seite seiner Lehrverkündigung und die naturgemäße Ergänzung der Rechtfertigungslehre. Wenn es sich in dieser wesentlich um ein ideales Tun Gottes an Christus für den Menschen handelt, so bleibt zu zeigen, wie sich dies ideale Tun am Menschen realisiert. Dies geschieht, indem der gläubige Christ zum Kinde Gottes angenommen wird und in diesem neuen, siegesgewissen Glauben das wird, wozu er bestimmt ist, nämlich ein Gottgeweihter, ein Heiliger. Dieses religiöse Erlebnis, das wir Heutigen uns als einen sich im Innern des Menschen entwickelnden Prozeß vorstellen, verobjektivierte sich für Paulus seinem antik-supranaturalistischen Denken gemäß zu einem äußeren, katastrophischen Vorgang, zum Empfang des Geistes, den der Apostel noch dazu in sakramentaler Weise an den Taufakt knüpft. Mit dem Geist besitzt der Christ

die Kraft, das neue heilige Leben des Kindes Gottes zu führen.

Die eigentliche Wurzel dieser Verkündigung ist wiederum im eigenen Erlebnis des Paulus zu suchen. Weil er infolge der Erlösung von Sünde und Schuld sich als eine neue Kreatur fühlte, konnte er die Kräfte zu diesem neuen Leben nur als von Gott geschenkt ansehen, als die Wirkung des göttlichen Geistes. In der Begeisterung seiner dankbaren Liebe zu dem Erlöser Jesus Christus war aber für Paulus dieser göttliche Geist kein anderer als der erhöhte und lebendige Herr selbst, der ihn erfüllte und zur neuen Kreatur schuf, sodaß er in Paulus und Paulus „in Christus" war. Auf diese psychologische Erklärung der Geistlehre weisen besonders deutlich die Worte des Apostels hin: „Ich lebe jetzt nicht als ich selbst, es lebt in mir Christus, sofern ich aber noch im Fleische lebe, lebe ich im Glauben an den Sohn Gottes, der mich geliebt und sich selbst für mich hingegeben hat" (Gal. 2, 20). Es erklärt sich hieraus, daß der Christ Paulus praktisch nur auf den lebendigen und erhöhten Herrn reflektiert; der geschichtliche Mensch Jesus hat als der „Christus nach dem Fleisch" für ihn kaum ein theoretisches Interesse.

Wenn nun nach Paulus Christus, der Geist, den gläubigen Christen erfüllt und in ihm wohnt, so bedient sich der Apostel für diesen Glauben der bekanntesten und populärsten Vorstellung der antiken Religion, der animistischen Vorstellung von der Besessenheit. Darnach wird bekanntlich jeder wunderbare Zustand des Menschen, jede wunderbare Erscheinung an ihm auf das Wirken eines in ihn hineingefahrenen Geistes zurückgeführt. Wie geläufig diese Vorstellung war, zeigt die große Rolle, die die Besessenen in den evangelischen Geschichten spielen; hier werden Geisteskrankheiten durch die Einwohnung böser, unreiner Geister erklärt. In einer ähnlichen äußerlich sichtbaren Weise tut sich das Innewohnen guter Geister und des göttlichen Geistes selbst kund; der Geistesbegabte, der Prophet, ist äußerlich ein Ekstatiker. Es

ist bei solchen Vorstellungen ganz verständlich, wenn die ersten Christen die enthusiastischen Erscheinungen, die sich mit ihrem neuen Glauben verbanden, als Besessensein durch den erhöhten Herrn deuteten. Paulus übernahm naturgemäß von der Urgemeinde diese Deutung des Geistesempfanges und erklärte sich so sein erstes Erlebnis. Zugleich aber baute er auf die Grundlage dieser animistischen Vorstellungen eine lehrhafte Verkündigung vom Geist auf, um damit seine religiöse Erfahrung als allgemein gültig hinzustellen.

Während die ersten Christen nur in den kurzen Momenten der enthusiastischen Erscheinungen den Geist in sich verspürten, war Paulus überzeugt, ihn stetig und für immer zu haben und in „Christo" zu sein, denn er kam sich ganz und gar als eine neue Kreatur vor, sein ganzes neues Leben erschien ihm als ein vom Geiste gewirktes Wunder. Daher verkündigte der Apostel in neuer und originaler Weise, daß das ganze christliche Leben, nicht bloß einige kurze Höhepunkte desselben, auf dem Besitze des Geistes beruhe; das ganze Leben des Christen in Heiligkeit und in Liebe ist demnach ein fortdauerndes Wunder. Gewiß ist damit der Supranaturalismus bis aufs höchste gesteigert, aber zugleich ist dem willkürlichen und daher unfruchtbaren, ja gefährlichen Enthusiasmus ein positiver, sittlicher Inhalt gegeben, eine bestimmte, sittliche Aufgabe vorgezeichnet. Die gewaltige Kraft, das Pathos des Enthusiasmus tritt in den Dienst eines wirklichen, neuen christlichen Lebensideals, womit durch Paulus eine neue christliche Sittlichkeit und überhaupt eine neue Weltanschauung begründet wurde.

Ebenso wichtig als die Schaffung des neuen christlichen Lebens durch den Geist ist dessen andere Schöpfung, welche die andere notwendig ergänzt, nämlich die christliche Gemeinde. Die Gemeinde ist zunächst die Gesamtheit aller Gläubigen und Heiligen, aller derer, die den Geist empfangen haben; der Geistesbesitz ist das charakteristische Merkmal, ihre Einheit finden alle Gemeindeglieder im Herrn, weshalb die christliche Gemeinde von Paulus als „Leib Christi" bezeichnet wird.

Andererseits ist die Gemeinde die Gemeinschaft der Christen untereinander und deshalb die Stelle, wo jeder einzelne Christ sein neues sittliches Leben zu betätigen hat. Dies soll aber in der Weise geschehen, daß dabei jeder die ihm besonders verliehene Gabe, sein Charisma, in den Dienst der Gesamtheit stellt, sodaß durch die gegenseitige und wechselseitige Arbeit aus dem Ganzen ein lebendiger Organismus wird. Somit ist auch der christlichen Gemeinde durch Paulus eine wirkliche Aufgabe gestellt und sie selbst damit als eine wirkliche, geordnete Gemeinde geschaffen worden. Wie sehr gerade Paulus das Wesen und die Bedeutung der christlichen Gemeinde erkannt hat, zeigt sich daran, daß er nicht nur der größte Missionar, sondern auch der größte Gemeindegründer, ja, der eigentliche Gründer der christlichen Kirche gewesen ist. Er war es dann aber auch, der, wie wir noch später finden werden, naturgemäß auch den Versammlungen der Gemeinde ein neues Gepräge gab, nämlich den geordneten und daher kultischen Charakter. Wie wichtig diese Erkenntnis für die Geschichte des Abendmahls im besonderen ist, läßt sich hier schon deutlich wahrnehmen.

Mit der Geistlehre des Paulus ist nicht nur seine Rechtfertigungslehre ergänzt, sondern es wurde damit auch die paulinische Verkündigung der hellenischen Welt verständlich. Schon längst bemühten sich die moralistischen Philosophen, den Enthusiasmus der animistischen Volksreligion in den Dienst einer rationellen Ethik zu nehmen, aber die Kluft, die beide trennte, war zu groß, die Philosophie blieb zu abstrakt, die Volksreligion war zu sinnlich und phantastisch. Was die Lehrer der Weltkultur nicht vermochten, wonach man allgemein verlangte, das gab ihnen Paulus mit seiner Lehre vom Herrn, der der Geist ist.

Aus der obigen Darlegung ist schon klar geworden, daß die paulinische Christologie eine weit höhere und gesteigerte ist und sein mußte als die bisherige der Urgemeinde; der paulinische Christus ist ja nicht mehr der zum Himmel erhöhte und demnächst wiederkommende jüdische Messias,

sondern der Erlöser der gesamten Menschheit, vielleicht auch schon der Schöpfung überhaupt, und der heilige göttliche Geist, der in der Gemeinde der Gläubigen waltet. Diese grundlegende und für die Zukunft höchst bedeutungsvolle Christologie ist nicht die Frucht einer gelehrten Spekulation des Apostels, sondern der Deutung, die er nach den damaligen Umständen und der Denkweise seiner Zeit seinem religiösen Erlebnis geben mußte. Damit ist schon darauf hingewiesen, daß einerseits der paulinische Christus wesentlich eine religiöse Größe ist, daß aber andererseits diese Gestalt in übermenschliche, mythologische Formen gekleidet wurde. Es entspricht dem antiken Denken und Vorstellen vollständig, wenn der Apostel im Laufe der Zeit immer mehr dahingekommen ist, aus dieser mythologischen Auffassung Jesu Christi Konsequenzen zu ziehen, die dementsprechend auf dem Gebiete der Spekulation liegen, die sich auf kein eigentliches inneres Erlebnis stützt, sondern den Forderungen des systematisierenden Verstandes gerecht zu werden sucht. Zweifellos hat Paulus damit begonnen, die Vorstellungen von einer Präexistenz auf Christus zu übertragen; Christus ist darnach ein präexistentes göttliches Wesen, das nur während der kurzen Episode seines Aufenthaltes auf Erden sein göttliches Strahlenkleid mit dem irdischen Staubgewand vertauschte. Gleichfalls schreibt Paulus seinem Christus die Schöpfung der Welt zu, faßt ihn also auch in kosmologischer Beziehung als den Mittler zwischen Gott und allen Kreaturen auf. Obschon der Name Logos von ihm noch nicht angewendet ist, beginnt Paulus doch der Sache nach seinem Christus die Funktionen des Logos zuzuschreiben. Die Spekulation der nachfolgenden Zeiten, der Deuteropauliner, der Gnostiker und der kirchlichen Lehrer ruht auf einer paulinischen Grundlage. Es ist nicht Zufall, daß Paulus zuerst den Namen κύριος, der sonst nur für Gott gebraucht wurde, auf Christus angewendet hat; aber ebenso wichtig ist es, zu bemerken, daß er bei aller Steigerung der Person Christi doch energisch seine Unterordnung unter Gott den Vater betont, gleich als ob er ein Gefühl davon

hätte, daß seine Christologie eine Gefahr für den Monotheismus werden könnte.

Gewiß ist demnach Paulus der, welcher vornehmlich der Christologie die mythologische Form gegeben hat, die wir Heutigen bei unseren Voraussetzungen durchaus ablehnen müssen, aber es ist doch grundverkehrt, dem Apostel deshalb einen Vorwurf machen zu wollen. Man bedenke dabei die folgenden drei Punkte: 1. hat Paulus nicht modern, sondern antik gedacht und hat dazu überkommenes Material bearbeiten müssen; 2. der mythologischen Einrahmung der Person Christi verdankt die christliche Predigt ihren Eingang in die Heidenwelt und ihren Sieg über die antike Kultur und Geistesbildung; 3. Paulus hat die mythologische Form mit den höchsten religiös-sittlichen Gedanken ausgefüllt. Der Inhalt der juristischen Versöhnungslehre zunächst ist, daß Gott in barmherziger Liebe zu den Menschen seinen geliebten Sohn geopfert hat, ein Gedanke, der zu allen Zeiten die Menschen am meisten ergriffen hat und dem die Mission noch heute in der Heidenwelt ihre größten Erfolge verdankt. Dazu ist der Sühnetod Christi nicht einfach das unverdiente Leiden eines Unschuldigen, sondern die freiwillige Tat des größten Gehorsams gegen Gott und der selbstlosesten Liebe gegen die Menschen; der paulinische Christus trägt in dieser Beziehung deutlich die Züge des geschichtlichen Menschen Jesus. Sodann ist die Geistlehre von höchster Bedeutung insofern, als sie das wahre Wesen Christi, das ideale Vorbild eines Gotteskindes von den individuellen Schranken seiner jüdisch-irdischen Erscheinung befreit und in einen Rahmen von erhabenster Größe und allgemeinster Gültigkeit einstellt.

Was ist nun das charakteristische Merkmal, das den Glauben und die Verkündigung des Paulus von denen der Urgemeinde unterscheidet? Die Heilsauffassung der Urgemeinde ist durchweg eschatologisch bedingt, sodaß für sie das Heil erst von der Zukunft zu erwarten ist; dagegen ist die Heilsauffassung des Paulus wesentlich sittlich bedingt, sodaß das Heil für ihn wesentlich schon in der Gegenwart gegeben ist.

Die Urgemeinde erwartete jede Erlösung von der künftigen Katastrophe, von der Parusie des Messias Jesus Christus; in ihrem religiösen Pessimismus verzichtete sie auf die Gegenwart und hatte kein positives Interesse mehr für sie, keine positiven Aufgaben mehr in ihr. Die enthusiastischen Erfahrungen antezipierten für kurze Augenblicke die künftige Erlösung; aber umsomehr erwartete man in der ganzen übrigen Zeit mit glühendem Verlangen diese kurzempfundene Seligkeit.

Dagegen erlebte Paulus die Erlösung, auf die die anderen warteten, schon in der Gegenwart; die große Katastrophe, von der sie träumten, war für ihn wirklich geschehen. Gott hatte ihn schon jetzt erlöst, indem er ihn von der Knechtschaft der Sünde und des Gesetzes befreite, und hatte ihn schon in der Gegenwart zu seinem Kinde angenommen. Weil diese Erfahrung in der Gegenwart geschah, so liegt für Paulus das Heil und die Erlösung wesentlich schon in der Gegenwart; das Zentrum seines Glaubens und seiner Verkündigung ist daher die Erfahrung, daß er schon jetzt vor Gott gerecht sei. Alle andern religiösen Vorstellungen gehören der Peripherie an, die um diesen Mittelpunkt gezogen ist.

Zu diesem peripherischen Gebiet gehört nun auch der ganze eschatologische Glaube; für die Urgemeinde war er gerade der Mittelpunkt der Religion, weil für sie die Erlösung in der Zukunft lag, für Paulus rückt er aus der Mitte der Peripherie zu. Damit ist zugleich bemerkt, daß auch für den Apostel selbstverständlich die Eschatologie zur Religion gehört; auch er erwartet ja sehnlichst die Parusie Christi und mit ihr die Erlösung aus dieser Welt. Aber doch gehört der eschatologische Glaube für ihn so zur Peripherie der Religion, daß er ihn von dem Zentrum seines Glaubens aus betrachten und erklären, ja, kritisch beurteilen kann. Dies war bisher den Gläubigen unmöglich, nur Paulus konnte es, weil er innerlich über den eschatologischen Glauben stand, eine tiefere Erfahrung als ihn kannte. So ist der eschatologische Glaube nicht mehr unbedingt, sondern so bedingt, daß er nach Paulus dem sittlichen Urteil der Christen unterstellt ist.

Diese prinzipiell kritische Stellung des Apostels zeigt sich klar in seiner Beurteilung des charakteristischen äußeren Merkmales des eschatologischen Glaubens, nämlich des enthusiastischen Zungenredens. Gewiß ist auch für Paulus das Zungenreden die Wirkung des Geistes, aber er unterwirft es seinem Urteil, wenn er es auf seinen sittlichen Wert hin prüft, ob es nämlich der Erbauung diene oder nicht. Weil für ihn das Zungenreden vom erhöhten Herrn gewirkt ist, so muß es dementsprechend einen sittlichen Wert haben. Diese Folgerung ist aber nur dem möglich, der innerlich über dem Enthusiasmus steht. Somit ist der unfruchtbare, schwärmerische Enthusiasmus des eschatologischen Glaubens der Urgemeinde von Paulus prinzipiell bekämpft und abgetan; das apokalyptische Gewand wird dem Christentum genommen und ihm dafür ein feste sittliche Form gegeben; damit wird das Christentum eine geschichtliche, positive Religion.

Dieselbe kritische Stellung des Paulus zum Glauben der Urgemeinde erkennen wir aus seinem Verhalten gegen die enthusiastischen Schwärmer in Thessalonich; er bekämpft recht energisch ihre Schwärmerei, indem er die positiv-sittliche Arbeit auf Erden über die unfruchtbare Erwartung der Parusie stellt.

Und so kritisch der Apostel gegen die äußere Form des eschatologischen Glaubens, den schwärmerischen Enthusiasmus, war, so war er es auch gegen seinen Inhalt, den sinnlichen Chiliasmus der Urgemeinde. Auch dieser ist von Paulus prinzipiell abgetan, wie die bekannten Worte beweisen: „Das Reich Gottes ist nicht Essen und Trinken, sondern Gerechtigkeit, Friede und Freude im heiligen Geiste“. Das messianische Reich hat für Paulus keinen sittlichen Wert, sofern es ein irdisches ist und sich sinnlich-eudämonistische Erwartungen daran knüpfen. Der angeführte Spruch zeigt, daß Paulus dazu überging, das „Reich Gottes“ zu vergeistigen; er könnte das Wort gesprochen haben, das irrtümlich dem Herrn zugeschrieben ist: „Das Reich Gottes kommt nicht mit Aufsehen; denn siehe, das Reich Gottes ist in euch“. Doch hatte der

Apostel keine Veranlassung, eine neue Lehre über das Reich Gottes aufzustellen; diese Aufgabe hat der hellenistische Evangelist übernommen und zu Ende geführt.

Überhaupt läßt sich die Stellung des Paulus zu dem eschatologischen Glauben mit der Jesu zum Gesetz vergleichen. Prinzipiell sind beide von der überkommenen Religionsform frei; aber sie behalten sie noch bei. Wie Jesus gegen die Gesetzesreligion die schärfsten Worte sprach, so hat es Paulus gegen den Chiliasmus des eschatologischen Glaubens getan; wie Jesus praktisch den Fanatismus der Gesetzlichkeit bekämpfte, so griff der Apostel die unfruchtbare Schwärmerei an. Aber wie der Herr keinen Anlaß fand, das Gesetz selbst abzutun, sondern diese Aufgabe dem Paulus überließ, so hat auch dieser den eschatologischen Glauben selbst nicht abgetan, sondern diese Aufgabe dem Johannes überlassen.

§ 19. Die Gedächtnis- und Bekenntnisfeier und die Entstehung der Texte.

Mit seiner Stellung zum eschatologischen Glauben der Urgemeinde hängt die Auffassung des Paulus vom Abendmahl aufs engste zusammen. Mit seiner Heilserfahrung hatte es nichts zu tun; hätte er es nicht von der Urgemeinde überkommen, so hätte er es überhaupt nicht in seiner Lehrverkündigung aufgenommen. Aber so fand er es als die einzige kultische Feier der Gemeinde vor, wie er die Eschatologie als ihren Glauben überkam; wie er sich mit diesem auseinander zu setzen hatte, so mußte er es nun auch mit dem Kult der Urgemeinde tun. Dies führt uns zu der ersten Auffassung des Paulus vom Abendmahl, die inhaltlich und zeitlich dem ersten Stadium des paulinischen Abendmahls entspricht.

Bisher war das Gemeindemahl sowohl ein eschatologisches Brudermahl als eine Gedächtnisfeier an den Sühnetod Christi. Nach seiner ganzen Stellung mußte Paulus das erste Moment zurückdrängen, das zweite aber aufs stärkste betonen. Wenn nämlich das Gemeindemahl die Gedächtnis-

feier an den Opfertod Christi war, in dem ja nach dem Glauben des Paulus die gesamte Erlösung beschlossen war, so hatte es nach seinem Empfinden und Vorstellen nicht nur einen kultischen, sondern vor allem einen sittlich-religiösen Wert. So nimmt der Apostel gegen den Kult der Urgemeinde Stellung und findet vom sittlichen Urteil des Christen aus, daß die Gedächtnisfeier an den Sühnetod Christi das berechtigte und darum wahre Wesen des Abendmahls sei.

Um diese seine Ansicht von dem Gemeindemahl auch praktisch durchzusetzen, bediente sich Paulus desselben Mittels, das schon die Urgemeinde zu gebrauchen begonnen hatte, nämlich die Handlung Jesu bei seinem letzten Mahle als die Stiftung der Gedächtnisfeier aufzufassen und darzustellen. Wenn man das Gemeindemahl auf untrügliche Weise als Gedächtnisfeier nachweisen wollte, so hatte man naturgemäß zu zeigen, daß der Herr selbst zu diesem Zweck die Stiftung bei seinem letzten Mahle vorgenommen hatte. Paulus hatte daran noch weit mehr Interesse als alle anderen vor ihm; er war dabei insofern in einer günstigen Lage, als die bisherige Deutung des Abschiedsmahles Jesu seiner eigenen Ansicht aufs beste entgegenkam. Er hat in der Tat die Deutung des Mahles Jesu als Stiftung der Gedächtnisfeier überkommen; er konnte sie aufnehmen und brauchte sie nur schärfer zu betonen und tiefer zu begründen. Wir erkennen dieses Verhalten des Apostels deutlich aus seinem ersten Korintherbrief. Um durchzusetzen, daß die Korinther das Herrnmahl als eine ernste und würdige Feier begehen, betont er nachdrücklichst, daß der Herr selbst bei seinem Abschiedsmahle das Herrnmahl als die Gedächtnisfeier an seinen Sühnetod stiftete. Dazu zitiert Paulus den ganzen Bericht von der Einsetzung des Abendmahls und betont, daß er diesen Bericht überkommen habe.

Dabei haben wir stets daran zu denken, daß, wenn auch der Apostel diese Ansicht von der Urgemeinde übernahm, er doch die Stiftung Jesu um soviel tiefer als sie auffassen mußte, als für ihn die Person und das Werk Christi

höher war als für die ersten Christen. Diese faßten, wie wir sahen, den Sühnetod Christi dahin auf, daß er ihnen, den Messiasgläubigen und darum Gerechten, zu gute kam, indem er ihre eigene Gerechtigkeit ergänzte. An eine solche Gnadentat des Herrn dachten sie nur, wenn er bei der Stiftung von seinem Sühnetod sprach.

Dagegen war für Paulus Jesus der gekreuzigte Erlöser, sein Opfertod daher die einzige Bedingung, unter der Gott den Sündern ihre Schuld erließ. Daher belehrte der Herr, wie er glaubte, bei dem letzten Mahle die Jünger, daß sein Tod sie, die sündigen Menschen, vor Gott gerecht mache; in echt paulinischer Weise läßt der Bericht des Paulus den Herrn selbst sprechen, daß durch sein Blut eine neuer Bund mit Gott geschlossen werde, sein Sühnetod also des Gesetzes Ende sei. Wir verweisen dazu auf unsere früheren Ausführungen im zweiten Kapitel des ersten Teiles.

Wenn Paulus in die bisherige Deutung des Abschiedsmahles Jesu seine tiefere Auffassung hineinlegte und in dieser Weise auch den Glauben des Urchristentums beeinflußte, so wurden auch naturgemäß die Berichte vom Abschiedsmahle Jesu und der Stiftung der Gedächtnisfeier in ihrer Form so umgeändert, daß sie die paulinische Auffassung aussprachen. Recht charakteristisch ist dabei zunächst, daß Paulus die Worte Jesu ausläßt: „Wahrlich ich werde nicht mehr trinken vom Gewächs des Weinstockes, bis auf den Tag, da ich es neu trinken werde im Reiche Gottes." Dieser Spruch, der die eschatologische Erwartung Jesu in chiliastisch klingender Form anzeigt, mußte für Paulus anstößig sein. Aber weil der Spruch bisher stets Jesu zugeschrieben war, so konnte der Apostel in dieser Notlage nichts besseres tun, als ihn vollständig zu ignorieren. Die Sypnotiker haben nicht gewagt, ihm darin zu folgen, Johannes aber hat in seiner prinzipiellen Auseinandersetzung mit dem eschatologischen Glauben der Gemeinde solche Aussprüche als Jesu unwürdig zurückgewiesen und dafür ganz andersartige Reden des Herrn eingesetzt.

Im übrigen war auch die bisherige Form der Berichte der paulinischen Auffassung günstig und entgegenkommend; auch sie deuteten ja schon das gebrochene Brot auf den im Tode gebrochenen Opferleib Christi und den vergossenen Wein auf das im Tode vergossene Opferblut. Ja, allmählich hatte diese Form der Berichte, die vom Sühnetod Christi und der Stiftung der Gemeindefeier sprach, infolge der regelmäßigen Zitierung bei dem Gemeindemahl einen liturgischen Klang angenommen. Der Apostel übernahm die Berichte in dieser Form, dann aber kam er dazu, obschon er wohl unbewußt in sie seine tiefere Auffassung hineinlas, sie umzuändern und ihnen ein neues Gepräge zu geben. Wenn er nun ausdrücklich behauptet, seinen Bericht, d. h. sowohl dem Inhalt als auch der Form nach, überkommen zu haben, so zeigt dies, daß er sich nicht bewußt ist, an den bisherigen Berichten eine Neuerung vorgenommen zu haben. Er mag dabei also nur die Absicht gehabt haben, die Berichte nur das deutlicher und klarer aussprechen zu lassen, was sie nach seiner Ansicht schon richtig enthielten; ihm lag besonders daran, die Beziehung der Berichte auf den Sühnetod Christi scharf zu markieren. Aber mit dieser vermeintlich nur formalen Änderung der bisherigen Berichte wurden sie doch in ihrer Form so umgewandelt, daß sie nicht mehr den Glauben der Urgemeinde, sondern die paulinische Auffassung enthielten. Wir haben schon früher gesehen, daß der paulinische Bericht klar und deutlich die paulinische Auffassung vom Sühnetod Christi enthält. Wir sind hier in der Lage, mit Sicherheit angeben zu können, wie sehr sich die Form der bisherigen Berichte von der Stiftung Jesu unter dem paulinischen Einfluß änderte, und welch neue Gestalt sie annahm.

Wie der Bericht des Apostels selbst beweist, so fügte Paulus zu den Worten „Dies ist mein Leib“ die Worte „für euch“ hinzu, damit der Gedanke des Opfertodes deutlich ausgesprochen werde. Ähnlich verfuhr er im zweiten Teile der Handlung Jesu. Zwar lauteten auch die bisherigen

Berichte so, daß der Wein das zu Gunsten der Jünger vergossene Blut Christi bedeute, aber Paulus wollte nachdrücklich darauf hinweisen, daß es das Blut des gekreuzigten Heilandes sei, das allein die Sünden der Menschen tilgen und den neuen Bund stiften kann. Diesen Gedanken fügte der Apostel den Berichten ein und ließ diese ihn so deutlich und energisch aussprechen, daß er bei der Formulierung eine stilistische Unebenheit nicht scheute. Statt zu sagen: das ist mein Blut, das zur Stiftung des neuen Bundes vergossen wird, wählt er bekanntlich die Formel: „Dieser Kelch ist der neue Bund in meinem Blute.“ Diese Worte des Apostels in ihrer wuchtigen Schärfe und pointierten Klarheit erscheinen fast wie in Marmor gehauen; sie waren daher recht geeignet, der bisherigen Form der Berichte eine feste Prägung und einen liturgischen Charakter zu geben. In der Tat ist ja auch der paulinische Bericht für die kirchliche Liturgie verwendet worden; es ist schon deshalb die Behauptung unrichtig, daß umgekehrt die synoptischen Berichte noch mehr liturgisches Gepräge zeigen.

Wie die Auffassung des Paulus vom Abschiedsmahl Jesu durchdrang, so hat auch die Form seines Berichtes die Form der anderen Berichte beeinflußt; wir erkennen es deutlich an unseren synoptischen Texten.

Wie der Evangelist Markus sich in vielen Stücken als Schüler des Paulus verrät, so teilt er auch dessen Auffassung vom letzten Mahle Jesu, weil sein Bericht paulinisches Gepräge zeigt. Zwar fügt er nicht die paulinischen Worte „für euch“ im ersten Teil der Handlung hinzu, wohl aber deutet er den Wein als das „Bundesblut“ Christi. Dieser Ausdruck enthält die paulinische Lehre vom Sühnetod Christi, der den neuen Bund stiftet; Markus gibt stilistisch genauer und darum nicht so scharf pointiert den Gedanken des paulinischen Berichtes wieder. Im übrigen ist die Form des Markusberichtes so einfach, daß er zweifellos einen älteren Bericht übernommen hat; in diesen hat er den Ausdruck „Bundesblut“ eingefügt und damit die Auffassung des ganzen Berichtes im paulinischen Sinne umgeprägt.

Matthäus hat sich wie in der Regel so auch in seinem Bericht vom Abschiedsmahl Jesu eng an Markus angeschlossen und gibt daher wesentlich dasselbe. Es ist im Rahmen dieser Betrachtung ganz richtig und hebt den Hauptgedanken deutlicher hervor, wenn der Evangelist zum Bundesblut des Markus den Zusatz macht: „zur Vergebung der Sünden“.

Dagegen hat Lukas den Bericht, den er in der ursprünglichsten Form vorfand, nicht umgeändert. Es ist überhaupt eine Eigentümlichkeit dieses Evangelisten, daß er soviel Ursprüngliches und Echtes bringt; seine Vorliebe dafür zeigt, daß er in der Tat weit mehr ein geschichtliches Gefühl besitzt als die anderen Sypnotiker. Freilich darf man das auch nicht wieder übertreiben und dem Lukas damit ohne weiteres auch einen geschichtlichen Sinn zuschreiben; denn er hat zweifellos in diesen ursprünglichen Bericht die paulinische Auffassung hineingelesen, obschon dieser etwas ganz anderes enthält. Es ist aber die Fügung eines guten Geschickes, daß Lukas dies fertig brachte und in seiner Vorliebe für das Ursprüngliche den vorgefundenen Text nicht änderte.

Mit der Form der Berichte ändert sich nun auch die Symbolik, die sie darstellen. Wir sahen eine Übergangsform von der symbolischen Handlung zum Vergleich im letzten Stadium der Abendmahlsgeschichte der Urgemeinde. Jetzt ist nun keine symbolische Handlung mehr vorhanden; vielmehr besteht jetzt ein Vergleich, nämlich zwischen dem gebrochenen Brot und dem gebrochenen Leibe Christi, dem vergossenen Wein und dem vergossenen Blute Christi; dabei ist der Vergleichungspunkt die Vernichtung. Dann sind aber noch nach dem paulinischen Berichte zu dem gebrochenen Leib Christi die Worte „für euch“, nach allen Berichten zum vergossenen Blut Christi der neue Vergleich mit dem Bundesblut hinzugefügt. Der Lehrauffassung entsprechend wird damit auf die Wirkung des Opfertodes Christi hingewiesen. Diese Absicht wird vollständig erreicht, aber dafür ist der ganze Vergleich aufs empfindlichste gestört, weil, wie wir früher gesehen

haben, diese Aussagen von den Symbolen des Sühnetodes Christi, seines Leibes und Blutes, bei den Speisen kein Gegenstück finden und finden können.

Die paulinische Auffassung vom Abschiedsmahl Jesu wirkt naturgemäß auf die Deutung und Gestaltung des Gemeindemahles zurück, und zwar so, daß dieses eben für die Gedächtnisfeier gilt, die der Herr damals gestiftet hat. Das Gedächtnis gilt also dem Erlösungstode Christi, so wie er es selbst nach den Berichten darlegt. Damit wird aber die Feier umso ernster und religiöser, je tiefer ihr Gegenstand, der Opfertod des Herrn, aufgefaßt ist. Wenn man nämlich sich an ihn bei jedem Gemeindemahl erinnert, so ist das selbstverständlich keine bloße Erinnerung, sondern vielmehr ein Bekenntnis zu Christo und seinem Erlösungswerk. Das Gemeindemahl ist nun richtiger der Akt des gemeinsamen Bekenntnisses der Messiasgemeinde zu ihrem Herrn als eine bloße Gedächtnisfeier. Daraus folgt aber weiter, daß die Gemeinde durch dieses ihr Bekenntnis sich stets aufs neue das aneignet, was ihr Bekenntnis enthält, den Trost und die Gewißheit, bei Gott in Gnaden zu stehen. Durch ihre Teilnahme am Gemeindemahl bekennen sich die Christen als die Messiasgläubigen, und als solche gilt ihnen die Verheißung des Herrn, daß ihre Sünden gesühnt und sie in den neuen Bund aufgenommen sind. Weil also in der Feier die Gemeinde sich zu ihrem Herrn bekennt und dessen Verdienst als Gabe empfängt, so heißt die Feier nun auch mit Recht nicht „Gemeindemahl“, sondern „Herrnmahl“. Diese Auffassung spricht Paulus 1. Kor. 11, 26 aus, wo er bekanntlich nach der Zitierung des Stiftungsberichtes die Feier durch die Worte kommentiert: „So oft ihr demnach dieses Brot esset und den Becher trinket, verkündet ihr den Tod des Herrn, bis er kommt“. Der Ausdruck καταγγέλλειν ist dabei der Terminus für das religiöse Bekennen. Das Herrnmahl ist daher eine solche ernste und religiöse Feier, daß jeder, der es nicht so würdigt, es geradezu entweiht; „daher, wer unwürdig das Brot isset oder den Becher des Herrn trinkt, der vergeht sich

am Leib und Blut des Herrn". Als äußeres Zeichen für die Gnadengabe des Herrn empfangen die Teilnehmer Brot und Wein, die damals von Jesus auf seinen Leib und sein Blut, die Symbole seines Sühnetodes, gedeutet sind. Wir sehen, das Herrnmahl steht schon ganz auf der Linie des Sakramentes.

Das Gemeindemahl ist nun kein eschatologisches mehr, was es bis jetzt mindestens zur Hälfte gewesen war. Das eschatologische Element ist von Paulus soweit zurückgedrängt, daß sich 1. Kor. 11, 26 nur die letzte Spur davon findet; es ist das gleichsam der letzte verhallende Akkord der früheren Melodie.

Auf die äußere Form des Herrnmahles, daß es nämlich immer noch ein Brudermahl und daher ein wirkliches Mahl ist, kommen wir später zurück. Hier ist aber darauf hinzuweisen, daß der bekenntnismäßige und halbsakramentale Charakter dem Herrnmahl nun auch ein wirklich kultisches Gepräge gibt; das Herrnmahl gilt nun allgemein als die kultische, esoterische Feier der christlichen Gemeinde. Selbstverständlich werden bei jedem Herrnmahl die Stiftungsworte zitiert, sodaß sie schließlich einen wirklich liturgischen Charakter bekommen. Das Herrnmahl ist im Gegensatz zu der öffentlichen Erbauungsversammlung der Gemeinde die erste kultische Feier des Urchristentums, der Einsetzungsbericht sein erstes liturgisches Stück.

Werfen wir nun einen Blick auf das erste Stadium des paulinischen Abendmahls zurück, so ist das Gemeindemahl zum Herrnmahl geworden, nämlich der religiösen Gedächtnis- und Bekenntnisfeier, die er selbst gestiftet hat. Dagegen kommt das Abschiedsmahl Jesu garnicht als Mahl in Betracht, sondern insofern, als der Herr damals symbolisch die Gemeindefeier stiftete. Dem Wesen nach sind also beide Mähler ganz verschieden; dafür besteht zwischen ihnen die engste Beziehung: das Gemeindemahl ist beim Abschiedsmahl Jesu gestiftet worden Die engste Beziehung bleibt nun, das Wesen beider Mähler nähert sich aber wieder, bis sie im Sakrament wesensgleich geworden sind.

§ 20. Das Sakrament und die Auffassung der Texte.

Die Entwicklung, die von der ersten Gestalt des paulinischen Abendmahles zu seiner zweiten, dem Sakrament, hinführt, läßt sich unschwer erkennen. Schon im ersten Stadium steht das Herrnmahl ganz auf der Linie des Sakramentes, weil die Teilnehmer auf ihr Bekenntnis zum Erlösungstod Christi die Verheißung der Sündenvergebung und der Gotteskindschaft empfangen. Wenn der Apostel nun selbst noch dazu kommt, die Gemeindefeier als Sakrament aufzufassen, wie wir früher gesehen haben, so geht er damit nur den eingeschlagenen Weg zu Ende. Wenn er das Herrnmahl in Bezug auf seine Wirkung mit dem heidnischen Opfermahl in Parallele setzt, so beweist dies, daß er die antike Anschauung vom sakramentalen Mahle auf das Herrnmahl übertragen hat. Wie das antike Sakrament stets einer Gottheit dargebracht wird, so gilt das Herrnmahl nun wohl noch Christo, dem gekreuzigten Erlöser, aber nunmehr insofern, als er zugleich der Lebendige und Erhöhte, der Geist ist. Die Geistlehre des Paulus, die auf den Anschauungen der antiken Volksmetaphysik beruht, findet auf kultischem Gebiet am sakramentalen Herrnmahl ihr entsprechendes Gegenstück. Von dieser antiken Denkweise aus läßt sich daher die weitere Entwicklung des Abendmahls leicht verstehen.

Sie knüpft diesmal naturgemäß nicht an eine neue Deutung des letzten Mahles Jesu, sondern an eine solche des Herrnmahles an, denn es handelt sich ja um die Wirkung, die dieses auf seine Teilnehmer ausübt. Diese Wirkung ist nun, wie wir früher dargelegt haben, derartig, daß im Herrnmahl zunächst eine Kommunion mit dem Herrn, der Geist ist, stattfindet. Die Teilnahme am Herrnmahl, die ein Bekenntnis zum Herrn ist, hat zur Folge, daß dieser darauf reagiert, indem er mit den Gläubigen in reale Lebensgemeinschaft tritt. Im Gegensatz zur ersten paulinischen Auffassung des Herrnmahls ist hier ausschließlich auf die Wirkung reflektiert, die auf das Bekenntnis der Teilnehmer erfolgt, und zwar so sehr, daß diese Wirkung als besondere Größe betrachtet und

nach antiker Anschauung verobjektiviert wird. Die paulinische Lehre vom Sühnetod Christi und vom Geist erklärt sich, wie wir sahen, bereits aus einer solchen Verobjektivierung des inneren religiösen Erlebnisses. Hier in der Abendmahlslehre handelt es sich um den gleichen Vorgang: Die sittlich-religiöse Wirkung, die der Teilnehmer auf sein Bekenntnis erfährt, nämlich den Trost und die Gewißheit, durch den Opfertod Christi vor Gott gerechtfertigt zu sein, wird dahin verobjektiviert, daß man mit dem Herrn selbst, zu dem man sich bekennt und dessen Verdienst man empfängt, in lebendige Gemeinschaft tritt. Auf dieser Verobjektivierung der Wirkung des religiösen Bekenntnisses beruht im Grunde die antike Vorstellung vom Sakrament; daher ist es natürlich und einfach, in dieser Weise die paulinische Sakramentslehre zu erklären.

Aber wie wir früher gesehen haben, begnügt sich Paulus nicht damit, die Wirkung des Herrnmahls zu verobjektivieren, sondern er materialisiert sie auch geradezu. Er lehrt auch eine Gemeinschaft mit dem Leibe und Blute Christi im Herrnmahl; bei dem Genuß der Speisen, die auf den gebrochenen Leib und das vergossene Blut Christi, also auf die Symbole seines Sühnetodes gedeutet sind, wird nicht nur die Wirkung des Sühnetodes Christi, sondern werden die Symbole selbst empfangen. Weil diese Vorstellung irrational ist, so ist der Glaube daran ein Glaube an das Mysterium: Paulus ist, soviel wir sehen, der erste, der das Abendmahl als ein Mysterium kennt. Diese überaus seltsame und einzigartige Vorstellung, die bekanntlich später allgemein zur kirchlichen Lehre geworden ist, wird heute meistens dem Paulus abgesprochen, weil sich zu ihr keine Parallele im antiken Religionswesen entdecken läßt. Darum ist diese Abendmahlslehre, daß Leib und Blut Christi vom Teilnehmer empfangen werden, das eigentlich religionsgeschichtliche Problem, wie Eichhorn richtig erkannt hat. Wir dürfen ihm nicht aus dem Wege zu gehen suchen, indem wir es ignorieren, wollen es aber später im Zusammenhang behandeln, weil wir zuvor an der Abendmahlslehre des Ignatius und Johannes

mit voller Gewißheit nachweisen können, daß dieses Problem nicht eine selbsterdachte Schwierigkeit ist, sondern wirklich besteht.

Wenn Paulus das Herrnmahl als Sakrament deutet, so ist das inhaltlich eine neue Deutung des Abendmahls, ein neues Stadium in seiner Entwicklung. Wir können daher getrost behaupten, daß diese Auffassung auch zeitlich die spätere ist. Während die erste Auffassung des Apostels eine Vertiefung der überkommenen ist, so hat er sich die andere neue vermutlich selbst gebildet, als er auf seinen Missionsreisen mit der hellenistischen Welt in enge Berührung kam und ihr Mysterienwesen recht aus eigener Anschauung kennen lernte. Die Religion des ausgehenden Altertums schrieb jedem kultischen Akt eine sakramentale Wirkung zu, weil sie nur das eine Streben kannte, an dem unsterblichen Leben der Gottheit teilzunehmen. Wenn daher die hellenistischen Christen das Herrnmahl als die kultische Feier der Gemeinde überkamen, so faßten sie es von vornherein als Sakrament auf, als eine Kommunion mit dem Herrn; eine bloße Gedächtnis- und Bekenntnisfeier war für sie viel zu nüchtern und geringfügig. Dazu galt das Bekenntnis dem gekreuzigten Erlöser; die Lehre vom Sühnetod war aber der jüdischen Vorstellung zwar bekannt und geläufig, für das hellenistische Denken dagegen ganz unverständlich. Weil für die Hellenisten die Religion nicht das Rechtsverhältnis zwischen Gott und Mensch war, wie es die jüdische Gesetzesreligion lehrte, so blieb ihnen die paulinische Lehre, daß der Sühnetod Christ vom Gesetz und der Sündenmacht befreit, unverständlich. Die hellenische Religion kennt vielmehr ein mystisches Verhältnis zwischen Gott und Mensch; die Gottheit tritt mit ihrem Bekenner in enge Lebensgemeinschaft. Auf dieser Vorstellung beruht die Geistlehre des Paulus und war deshalb den hellenischen Christen sofort verständlich.

Sofern nun das Abendmahl die Gedächtnis- und Bekenntnisfeier zu dem Erlösungstod Christi war, blieb es den Heidenchristen unverständlich; dagegen verstanden sie es

sofort, wenn es den Akt der Kommunion mit dem erhöhten Herrn, dem Geiste, bedeutete. Mit dieser sakramentalen Auffassung des Abendmahls kam also Paulus der hellenistischen Welt entgegen und vermochte ihr daran den religiösen Wert desselben klarzumachen. Selbstverständlich ist die paulinische Sakramentslehre keine bloße Anpassung an hellenistisches Empfinden und Denken, sondern sie beweist, daß der Apostel hierin wie in seiner Geistlehre ein hellenistischer Theologe ist. Wie er den tief religiösen Gedanken der Glaubensgerechtigkeit seiner jüdischen Lehrbildung entsprechend in Formen der Gesetzesreligion darstellte, so faßte er als hellenistischer Lehrer den religiösen Gedanken des Abendmahls, den des Bekenntnisses und der Hingabe an den Heiland, in die Formen der antiken Mysterienreligion. Der Form nach ist das sakramentale Herrnmahl mit den Mysterien aufs nächste verwandt, sein eigentlicher, religiöser Inhalt hat mit ihrem magischen Wesen nichts zu tun. Jedenfalls steht Paulus schon ganz auf dem hellenistischen Boden der johanneisch-kirchlichen Abendmahlslehre. Daß er diese spätere Abendmahlsauffassung gerade zuerst aufgenommen hat, zeigt die Tatsache, daß seine Anschauung noch keine abgerundete Lehre ist, sondern einen deutlichen Widerspruch zeigt: Leib und Blut Christi sind für ihn die Symbole des Sühnetodes, trotzdem ist aber ihr Empfang der Ausdruck für die Teilnahme am Leben des Geistes, Christi. Diese Lücke in der paulinischen Abendmahlsauffassung dürfen wir nicht verhüllen, sie zeigt uns noch deutlich, wie und weshalb das paulinische Abendmahl noch seine andere Gestalt annahm. Leib und Blut Christi als Symbole des Sühnetodes haben im ersten paulinischen Abendmahl ihre Stelle, welches der Rechtfertigungslehre entspricht; der Empfang von Leib und Blut Christi hat seine Stelle im zweiten paulinischen Abendmahl, das seiner Geistlehre entspricht. Dagegen ist der reale Empfang von Leib und Blut Christi als Symbolen des Sühnetodes eine Vermischung der beiden Vorstellungen und daher etwas Heterogenes und Widerspruchvolles. Natürlich ist diese

Schwierigkeit dem Apostel, der von seiner ersten Abendmahlsauffassung allmählich zur zweiten überging, garnicht zum Bewußtsein gekommen; für ihn und seine Zeit handelt es sich ja auch noch um leichtbewegliche Anschauungen, keine festen und greifbaren Lehren.

Der Widerspruch im zweiten paulinischen Abendmahl weist uns auch auf die Erklärung der Tatsache hin, daß bei dem späteren Abendmahl vollständig die Beziehung auf den Tod Christi fehlt. Das zweite paulinische Abendmahl, das als Sakrament den lebendigen Christus oder das Leben Christi zum Inhalt hat, ist eben deswegen darauf angelegt, das erste paulinische Abendmahl, das als Gedächtnisfeier den Tod Christi zum Inhalt hat, in konsequenter Weiterentwicklung vollständig zu verdrängen. Die späteren Abendmahlslehrer stehen am Ende dieser Entwicklung, denn sie kennen das Abendmahl nur noch in der Gestalt des zweiten paulinischen. Johannes hat sogar, wie wir später sehen werden, den Widerspruch des zweiten paulinischen Abendmahls ganz beseitigt, indem er Leib und Blut Christi zu den Symbolen seines Lebens umdeutete.

Die neue Deutung des Herrnmahls der Gemeinde wirkt nun wieder auf die Deutung des Abschiedsmahls Jesu zurück. Damit erfolgt die letzte Wechselwirkung zwischen den beiden Mählern und der Abschluß in der inneren Entwicklung des Abendmahls, wenn wir einmal den realen Genuß von Leib Blut Christi nur als eine Steigerung des realen Empfanges ansehen. Wenn das sakramentale Gemeindemahl vom Herrn gestiftet ist, so kann er es nur eingesetzt, d. h. zum erstenmale selbst gefeiert haben. Er hat damals nur das zum erstenmale getan, was er in jedem Herrnmahl tut; er ist damals mit seiner ersten Gemeinde, den Jüngern, in Gemeinschaft getreten. Diese Folgerung beruht natürlich auf der objektiven Wirkung, die man jedem Sakrament zuschreibt. Für diese Anschauung konnte die Schwierigkeit daher garnicht aufkommen, daß der Herr noch als Mensch auf Erden das Sakrament vollzieht. Die Reflexion geht dabei ja stets vom

Gemeindemahl, nicht vom Abschiedsmahl Jesu aus; die Wirkung von jenem wird auf dieses übertragen und zurückdatiert, ohne daß man an die näheren Umstände des Mahles Jesu denkt. Dazu bezieht sich dieser ganze Sakramentsglaube der Gemeinde nur auf den erhöhten Herrn, den Geist; der geschichtliche Mensch hat für ihn nicht einmal ein theoretisches Interesse. So ist in der Tat das letzte Mahl Jesu das erste Herrnmahl gewesen.

Entsprechend hat der Herr damals die Symbole seines Sühnetodes, seinen gebrochenen Leib und sein vergossenes Blut, an die Jünger ausgeteilt. Auch diese so seltsame Vorstellung bereitet dem Denken der Gemeinde keine Schwierigkeit, weil das ja die Wirkung jedes Herrnmahls ist; der Herr tat auch hierin das damals nur zum erstenmale, was er in jedem Herrnmahl tut.

Vergleichen wir nun das Abschiedsmahl Jesu mit dem Gemeindemahl, so sind sie jetzt beide nicht nur wesensgleich, sondern sogar wesenseins, denn sie sind ein und dasselbe Sakrament. Von jetzt ab darf man beide mit dem einen, uns geläufigen Namen „Abendmahl" bezeichnen; von jetzt ab hat man das Recht, unsere Berichte als Abendmahlsberichte auszugeben. Jetzt hat man auch erst ein Recht zu der Behauptung, daß das Mahl Jesu von der Urgemeinde wiederholt worden sei. Vor dieser Zeit und daher auch von unserem heutigen, historisch-kritischen Standpunkt ist es dagegen eine falsche Fragestellung, wenn man, wie üblich, die Wiederholung des Mahles Jesu von der Urgemeinde ins Auge faßt und als Problem hinstellt. Solange das Abschiedsmahl Jesu und das Mahl der neuentstandenen Gemeinde zwei verschiedene Größen und noch nicht dasselbe Sakrament sind, solange ist das Gemeindemahl keine Wiederholung des Abschiedsmahles Jesu; sein Ursprung lag, wie wir sahen, zunächst garnicht im Abschiedsmahle Jesu, sondern in dem neuen eschatologischen Glauben der Jünger begründet.

Mit der letzten Deutung des Abschiedsmahls Jesu tritt auch die Geschichte der Berichte in ihr letztes Stadium ein.

Im ersten Stadium des paulinischen Abendmahls empfingen die Berichte ihre endgültige Form, d. h. sie nahmen den Wortlaut an, in dem wir sie heute noch lesen. Jetzt, in dem zweiten Stadium, kommt hinzu, daß man sie allgemein im Urchristentum so betrachtet und erklärt, wie es seitdem in der Kirche üblich blieb, daß sie nämlich das erste Abendmahl darstellen. Nur so können sie fortan gelesen und verstanden werden, sodaß sie für die Gemeinde eine ganz andere Gestalt annehmen müssen, als sie wirklich haben. Sie enthalten nun nichts mehr Symbolisches, weder eine symbolische Handlung noch einen Vergleich; weil, wie jeder Kenner des Abendmahls weiß, dieses keine bloße Symbolik, sondern ein realer Akt ist, so dürfen auch die Abendmahlsworte nicht bildlich verstanden werden, sondern sie sagen aus, daß der Herr unter Brot und Wein seinen Leib und Blut wirklich austeilt.

Paulus hatte seinen Bericht, wie wir früher sahen, überkommen und durch seine tiefere Auffassung neugestaltet. Wenn wir nun aber bedenken, daß der Apostel auch schon im ersten Korintherbrief, wo er diesen Bericht mitteilt, die sakramentale Auffassung des Abendmahls vertritt, so hat er, wie daraus unumgänglich folgt, seinen Bericht schon von diesem Gesichtspunkt aus niedergeschrieben. Während nur ein Unbefangener, dem die ganze Sakramentsvorstellung fremd ist, im paulinischen Bericht etwas Symbolisches, nämlich einen Vergleich, finden kann, so sagen dieselben Worte für den Apostel und seitdem stets im Glauben der Kirche aus, daß der Herr damals wirklich seinen Leib und sein Blut ausgeteilt hat. Dies ist das seltsame Ineinander von Symbolik und Sakrament, das wir früher vornehmlich am paulinischen Bericht konstatiert haben.

In einer ähnlichen Lage befinden sich die Synoptiker. Sie schrieben die ihnen überlieferten Berichte in dem Glauben nieder, daß diese keine Symbolik enthielten, sondern ein Sakrament darstellten; sie hatten umsoweniger Anlaß, ihre Berichte dementsprechend umzuändern, weil in ihrer Zeit das Herrnmahl allgemein und zweifellos als Sakrament feststand.

Für uns ist diese dogmatische und daher ungeschichtliche Betrachtung der Abendmahlsberichte seitens ihrer Verfasser und Leser höchst wertvoll, denn deshalb wurden unsere Texte so wenig umgeändert, daß wir noch alle früheren Schichten unterscheiden können.

§ 21. Die äußere Form des Gemeindemahls und Pauli Stellung dazu.

Die Zeit des Urchristentums ist in der Geschichte des römischen Weltreiches die Zeit des Synkretismus und der Toleranz; neben den offiziellen staatlichen Göttern wurden viele andere, namentlich fremde Gottheiten aus dem fernen Orient verehrt. Dieser private Kult schloß die Teilnehmer zu einem Kultverein zusammen, der nach römischem Staatsrecht als Genossenschaft ein Existenzrecht besaß. Während die christliche Gemeinde in Jerusalem und Palästina als eine jüdische Sekte entstand und sich weiterentwickelte, so trat sie in dem eigentlichen römischen Reiche naturgemäß in der Form und mit dem Recht einer Genossenschaft in das öffentliche Leben ein, weil sie als ein Verein mit dem Kult des Gottes Christus erschien.

Über die heidenchristliche Gemeinde in der apostolischen Zeit sind wir vornehmlich wiederum durch den Apostel Paulus, den großen Gemeindegründer, aufs beste unterrichtet; sein erster Korintherbrief enthält darüber so vieles und wertvolles Material, daß man ihn mit Recht ein Gemälde der urchristlichen Gemeinde nennen kann. Hier treten auch klar und bestimmt die zwei Arten der Gemeindeversammlung hervor, während wir in der Urgemeinde nur Spuren davon wahrnehmen.

Höchst ausführlich und anschaulich wird zunächst die Erbauungsversammlung der korinthischen Gemeinde beschrieben. Offenbar ist sie eine exoterische Feier, wenn nach dem Zeugnis des Apostels auch ein Uneingeweihter (ἰδιώτης) und ein Ungläubiger (ἄπιστος) daran teilnehmen darf. Der Zweck dieser Versammlung ist die Erbauung der ganzen Gemeinde;

demgemäß soll sich, wie Paulus nachdrücklich betont, der ganze Vollzug der Feier gestalten. Die einzelnen Stücke des christlichen Gottesdienstes sind nun: Psalm, Lehre, Offenbarung, Zungenreden und Auslegung. Die Psalmen sind offenbar geistliche Lieder, die zum Lobe Gottes gesungen und oftmals wohl auch von denen improvisiert wurden, deren dichterische Phantasie sich durch die heilige Feier angeregt fühlte; es sind uns im N. T. noch einige Proben davon erhalten, d. h. von dem ältesten christlichen Kirchenlied. Der Lehrvortrag knüpfte, wenn nicht alles trügt, an die Vorlesung eines Schriftwortes an; wer das Charisma der Weisheitsrede (λόγος σοφίας) besaß, unternahm es, den verlesenen Text auszulegen und erbaulich anzuwenden. Andere Christen, die mit der Erkenntnisrede (λόγος γνώσεως) begabt waren, verstanden wohl durch allegorische Auslegung aus dem einfachen Text einen tiefen Sinn herauszunehmen und damit die christlichen Ideen zusammenhängend, also gewissermaßen theologisch zu erfassen und zu begründen. Wir haben also zweifellos in diesem Stück der christlichen Gemeindeversammlung das Organ zu sehen für die beginnende Umdeutung des Alten Testaments in christlichem Sinne, wie sie seitdem in der Kirche herrscht bis auf den heutigen Tag. Gleichfalls ist hier der Ursprung der christlichen Gemeindeüberlieferung zu suchen, die zunächst noch in mündlicher Tradition die Sprüche Jesu aufbewahrte und die evangelische Geschichte immer mehr aus innerem Bedürfnis umgestaltete. Wenn wir sonach den Lehrvortrag als eine erbauliche Unterweisung im christlichen Glauben und christlicher Sitte aufzufassen haben, so dürfen wir uns vorstellen, daß er in Hinsicht auf die nichtchristlichen Teilnehmer zugleich die Bedeutung einer missionarischen Propaganda hatte.

Allerdings wurden nach der Angabe des Apostels die anwesenden Heiden mehr durch die elementarsten Äußerungen des religiösen Lebens, durch die enthusiastischen Erscheinungen in der christlichen Gemeinde für diese neu gewonnen, was bei dem animistischen Charakter der antiken Religion uns

ganz verständlich ist. Indessen will Paulus, obschon auch er in dem Zungenreden die Wirkung des Geistes sieht, dieses doch nur dann zulassen, wenn es durch das Geschick eines Auslegers für die Erbauung der Gemeinde fruchtbar gemacht werden kann. Überhaupt soll, wie der Apostel wünscht, mehr die Prophetie gepflegt werden, da sie zur Erbauung, Ermahnung und Tröstung beiträgt. Wir sehen aus alledem, daß der Charakter der Versammlung noch durchaus der ursprüngliche, pneumatische ist. Ein äußeres Zeichen dafür ist auch die Redefreiheit; wer das Wirken des Geistes in sich verspürt, darf auftreten und reden; freilich soll alles in Ordnung geschehen, damit die Teilnehmer in ihrer Erbauung nicht gestört werden.

Daß diese öffentliche Versammlung der christlichen Gemeinde an einem bestimmten Tage stattfand, ist wahrscheinlich; ob dies aber schon der Sonntag war, läßt sich nicht sagen.

Von dieser Erbauungsversammlung der Gemeinde wird nun deutlich eine andere Versammlung unterschieden, die Paulus das „Herrnmahl“ nennt und worüber er zwar nur gelegentlich, aber doch ausführlich genug im 11. Kapitel des 1. Korintherbriefes spricht. Wie der Name sagt, besteht der Vollzug der Feier in einer Mahlzeit; dazu redet der Apostel von einem Essen des Herrnmahles (V. 20) und setzt als Zwek der Versammlung das Essen voraus (V. 33). Übrigens ist nur dann, wenn das Herrnmahl in einer wirklichen Mahlzeit besteht, auch der Übelstand erklärbar, den Paulus ernstlich zu tadeln hat, daß nämlich einige Teilnehmer, und zwar die Reicheren, bei der Feier in einer unwürdigen Weise schlemmen. Offenbar ist das Herrnmahl die gemeinsame Mahlzeit der Christen, das Abendmahl, was die Gemeinde in Jerusalem das „Brotbrechen“ nannte. Zweifellos wird sich nun das Gemeindemahl auf heidnischem Boden an das Vorbild der gemeinsamen Mähler der Kultvereine gehalten haben, wenn auch seine sakramentale Wirkung, wie wir wissen, als Gegenstück der heidnischen Opfermähler erschien. Indessen dürfen wir annehmen, daß das heidenchristliche Herrnmahl so gut

wie identisch mit dem Abendmahl der Urgemeinde war, denn es war gerade die einzige Feier mit kultischem Charakter, die man übernommen hatte, die aber noch umsomehr zum christlichen Kultus wurde, als ihre sakramentale Bedeutung sich in der allgemeinen Anschauung durchsetzte. Der Kult entwickelt sich seinem Wesen nach nur langsam, nur allmählich entstehen die kultischen Formen und Stile; es ist deshalb nicht wunderbar, wenn für Paulus die ganze Mahlzeit noch als das Herrnmahl gilt, nicht aber ein einzelner Akt davon, wie man lange Zeit angenommen hat.

Wenn noch in der Apostellehre die Tischgebete berichtet und bei Justin erwähnt werden, so dürfen wir den sicheren Schluß ziehen, daß man auch beim paulinischen Herrnmahl nach überkommener Sitte zu Anfang der Feier Tischgebete und gegen Ende Bittgebete eschatologischen Charakters sprach. Es ist wohl möglich, daß dem Apostel die Worte μαρὰν ἀθὰ mit dem Abendmahl bekannt geworden sind. Ebenfalls müssen wir, obschon nichts darüber erwähnt ist, annehmen, daß der Bericht von dem letzten Mahle Jesu, d. h. jetzt dem ersten Abendmahle, regelmäßig und feierlich gesprochen worden ist, denn die liturgische Form unserer Abendmahlstexte setzt eine lebendige mündliche Überlieferung voraus. Zu unserer Annahme sind wir aber umso mehr berechtigt, als das Herrnmahl trotz aller äußern Gleichheit mit dem früheren Abendmahl in Wahrheit sich von diesem in einem Punkte fundamental unterscheidet. Weil, wie wir gesehen haben, das paulinische Abendmahl mit dem letzten Mahl Jesu identifiziert worden ist, so erscheint die Handlung mit dem Brot und Wein, die man zu Anfang des Mahles vornimmt, als die Wiederholung der Handlung Jesu. Wie der Herr damals unter Brot und Wein seinen Leib und sein Blut austeilte, so geschieht dasselbe nun jedesmal im Herrnmahle und zwar eben in der Handlung mit dem Brot und Wein. Weil Brot und Wein allein von allen anderen Speisen, die sonst sicherlich genossen wurden, die Gemeinschaft mit dem Leibe und Blute Christi herstellen, so besteht in dem Genuß des geweihten Brotes

und Weines der eigentliche, sakramentale Akt des Herrnmahles; dieser Akt enthält also das christliche Mysterium und muß deshalb als besonders heilig gelten. So lange das Herrnmahl nur eine Gedächtnis- und Bekenntnisfeier war, wurde die ganze Mahlzeit gleichmäßig als heilig angesehen; sobald es aber als Sakrament aufgefaßt wird, konzentriert sich dieses in einen besonderen Akt der Feier, in dem Genuß des heiligen Brotes und Weines; dieser Teil des Herrnmahls wird daher als besonders heilig, als das eigentliche Sakrament empfunden. Wenn also nach Paulus das Herrnmahl die ganze feierliche Mahlzeit ist, so haftet doch nach seiner Anschauung die sakramentale Wirkung an einem bestimmten Stück der Feier. Hierin unterscheidet sich das paulinische Abendmahl ganz wesentlich von dem früheren, das noch keinen sakramentalen Akt besaß. Diese Tatsache ist aber andererseits auch die eigentliche Erklärung dafür, daß der sakramentale Akt des Herrnmahls später als ein eigenes, selbständiges liturgisches Stück von dem Gemeindemahl abgetrennt und an den Gemeindegottesdienst angefügt wurde. Wir dürfen uns vorstellen, daß die Segnung von Brot und Wein immermehr als ein Weiheakt erschien, der das Mysterium einleitete. Vermutlich sprach man dann auch bald den Einsetzungsbericht, weil er die Teilnehmer stets darauf hinwies, daß der Genuß von Brot und Wein die Gemeinschaft von Leib und Blut Christi sei. Es handelt sich bei alledem natürlich nur erst um Anschauungen und Empfindungen, noch nicht um eine feste Lehre, aber zweifellos sind jene vorhanden und die Erklärung von dem Entstehen einer wirklichen Lehre.

Zweifellos hat man den sakramentalen Akt des Herrnmahls an den Anfang der Feier zu setzen, denn die Mahlzeit begann nach überkommener Sitte mit der Segnung von Brot und Wein. Beginnt aber das Gemeindemahl mit dem sakramentalen Akt, so wird von vornherein die ganze Mahlzeit in nachdrücklichster Weise als eine heilige und religiöse Feier anerkannt; man kommt nun viel eher als früher dazu, das ganze Mahl als eine Gedächtnis- und Bekenntnisfeier, als das

„Herrnmahl“ aufzufassen. Übrigens würde, wenn der sakramentale Akt die Feier beschlossen hätte, es sich kaum verstehen lassen, daß einige Teilnehmer sich so wenig zusammennahmen, daß sie in unwürdigster Weise, in trunkenem Zustande, an das heilige Mysterium herantraten, während ein solches profanes Benehmen sich viel eher erklärt, wenn das Herrnmahl mit dem Sakrament begann. Aus dieser üblichen Gestaltung des Herrnmahles erklärt es sich dann auch, daß Lukas das letzte Mahl Jesu, das er ja für das erste Abendmahl hält, so darstellt, daß es mit dem vermeintlich sakramentalen Akt beginnt, während die anderen Schriftsteller der richtigen Überlieferung folgen und die geschichtliche Wahrheit wiedergeben, wenn Jesus nach ihnen mitten in der Mahlzeit die Handlung mit Brot und Wein vornimmt.

Auch hier dürfen wir annehmen, daß die gesamte Gemeinde sich an der Feier nur so lange beteiligte, als es möglich war, d. h. solange sie nur wenig Mitglieder hatte. Sobald aber die Zahl wuchs, wird man das Abendmahl in den einzelnen, privaten Tischgemeinschaften gefeiert haben. Es ist auch wahrscheinlich, daß, jemehr das Herrnmahl eine kultische Feier wurde, desto mehr sich die Gewohnheit einstellte, es an einem bestimmten Tage zu begehen; Genaueres läßt sich darüber natürlich nicht sagen. Sicherlich ist aber das Herrnmahl eine esoterische Versammlung, denn an dem Mysterium der Gemeinde darf selbstverständlich kein Uneingeweihter teilnehmen.

Das 11. Kapitel des ersten Korintherbriefes ist auch darum besonders lehrreich, weil es die Stellung des Paulus gegen diese Form des Abendmahls verrät. Auch in dieser Beziehung zeigt sich nämlich die christliche Freiheit des Apostels gegen die Tradition im hellsten Lichte. Sein Grundsatz ist: weil das Gemeindemahl das Herrnmahl ist, also dem Herrn gilt, so muß es auch wirklich eine ernste und religiöse Feier sein und würdig begangen werden. Wenn er sagt: „Habt ihr etwa keine Häuser zum Essen und Trinken?“ so tadelt er offenbar das unwürdige, profane Benehmen derer,

die das Herrnmahl dazu benutzen, ihren Hunger und Durst zu stillen, während sie seinen wahren religiös-sittlichen Gehalt und Zweck ignorieren oder wenigstens geringachten. Weil das gemeinsame Essen und Trinken von jeher zum Abendmahl gehörte, will es Paulus nicht bekämpfen und abtun, aber das gemeinsame Mahl darf nicht zum Zweck des Herrnmahls werden, sonst wird sein eigentlicher Zweck nicht erfüllt, vielmehr die Feier geradezu entweiht: „Hat aber einer Hunger, so möge er zu Hause essen, damit ihr euch nicht zum Gerichte Versammlungen haltet.“

Wir sehen hieraus, daß der Apostel zunächst nur einen Mißbrauch, eine Entartung bekämpfen will, wie er ebenso gegen die Schwärmerei in Thessalonich, die chiliastischen Vorstellungen vom Reiche Gottes und das unfruchtbare Zungenreden auftritt. Aber auch hier geht im Grunde seine Polemik weiter; sie trifft nicht nur den Mißbrauch, sondern die Sache selbst. Das Gemeindemahl der Urgemeinde war zwar auch nur die äußere Form ihrer Versammlungen, aber es war doch zugleich eben die tägliche Mahlzeit, bei der man sich satt ißt und trinkt. Aber diese „wichtigste Funktion des natürlichen Lebens“ war durch die Bruderliebe geheiligt und daher in jener Zeit die würdigste Form des Herrnmahls. Wenn aber, was im Laufe der Zeiten nicht ausbleiben konnte, diese erste Bruderliebe, die nicht mein und dein kannte, zu schwinden begann, so wurde das Essen und Trinken beim Herrnmahl allmählich wieder zu der profanen Handlung und damit zu einer Form, die dem heiligen Gehalt des Herrnmahls nicht mehr entsprach. Wurde dann noch, was schließlich auch eintreffen mußte, die Mahlzeit von einigen Teilnehmern als eigner Zweck aufgefaßt, so widersprach das sogar dem Wesen der Feier. Wenn gegen solche Auffassung der Apostel bemerkt, das Herrnmahl sei nicht zum Essen und Trinken da, denn dies könnte man zu Hause tun, so ist das eine prinzipiell kritische Stellung gegen die überkommene Form des Abendmahles, welche zur leeren, ja unwürdigen Form geworden ist. Eine neue Form aber einzuführen, hat der

Apostel nicht für seine Aufgabe gehalten, wie es ja auch unmöglich ist, ohne weiteres neue kultische Formen durchzusetzen.

Indessen weist doch schon das paulinische Abendmahl seinem Wesen nach auf die Form, die später in der Kirche für die Feier aufkam. An den Empfang und Genuß von Brot und Wein ist allein und in einzigartiger Weise die Symbolik und später die sakramentale Wirkung geknüpft. Das Austeilen von Brot und Wein bildete doch den Höhepunkt der Feier, weil mit ihnen Leib und Blut Christi dargereicht wurden. Dieser besondere Akt mußte immer mehr als besonders heilig, ja, als das eigentliche Abendmahl erscheinen, und deshalb wurde er bekanntlich später, freilich lange nach Paulus, als das eigentliche Abendmahl von der gemeinsamen Mahlzeit der Gemeinde abgetrennt.

Kapitel V.
Das Abendmahl in nachapostolischer Zeit.

§ 22. Das Abendmahl bei Ignatius.

Wie Ignatius in der gesamten Lehrbildung zwischen Paulus und Johannes steht, so ist auch seine Abendmahlsauffassung ein wichtiges Bindeglied zwischen der paulinischen und johanneischen Ansicht; sie ist gerade deshalb interessant, weil sie die Motive und Elemente der weiteren Entwickelung klar erkennen läßt. Es findet sich allerdings nur wenig Material in seinen Schriften, denn er redet niemals ex professo über das Abendmahl, sondern läßt vornehmlich aus polemischem Interesse gelegentliche Äußerungen fallen. Damit wird uns zunächst die Aufgabe gestellt, der angegebenen Häresie die korrekte, kirchliche Auffassung gegenüberzustellen, sodann aber ist viel wichtiger, die Gegner und die Motive des Kampfes zu erkennen, denn, wie wir finden werden, sind die Motive zum Streite gerade auch die, welche die weitere Entwicklung des Abendmahls veranlaßten. Demgemäß wird

sich unsere Untersuchung derartig gestalten, daß wir zunächst die Ansicht des Ignatius feststellen und dann diese in den Rahmen der Kontroverse einstellen, damit von hier das rechte Licht auf die Aussagen des Ignatius fällt; zugleich erhalten wir damit ein Bild von der Entwicklung des Abendmahls, die sich in und durch diese Kämpfe vollzog.

Die erste der beiden Aussagen, die für uns vornehmlich in Betracht kommen, ist die Stelle Smyrn. 7, 1, wo Ignatius den Häretikern vorwirft: „Sie halten sich von der Eucharistie und vom Gebet fern, weil sie nicht bekennen, daß die Eucharistie das Fleisch unseres Heilandes Jesu Christi sei, das für unsere Sünden gelitten, das der Vater durch seine Güte auferweckt hat." Mit der Eucharistie und dem Gebet sind, wie der Zusammenhang ergibt, die beiden Versammlungen der chrislichen Gemeinde gemeint, und zwar finden wir hier zum erstenmale die Bezeichnung „Eucharistie" für die Abendmahlsfeier und gleich darauf für die Abendmahlsspeise selbst. Wir kommen auf diese Benennung und ihre Bedeutung später zurück und entnehmen für jetzt aus dieser Stelle, daß nach der korrekten kirchlichen Auffassung die Abendmahlsspeise das Fleisch, und, wie wir aus anderen Stellen ergänzen dürfen, das Blut Christi ist. Bemerkenswert ist dabei, daß Ignatius für das überlieferte σῶμα das materialistische σάρξ einsetzt, was er dann natürlich nur mit Absicht getan haben kann. Dasselbe ist der Fall, wenn er in kühner Übertragung die σάρξ Christi als solche bezeichnet, die für unsere Sünden gelitten hat und von Gott auferweckt worden ist. Ein unbefangener Leser kann diese Aussagen nur wörtlich auffassen, da die gewählten Ausdrücke gerade materialistischer klingen, als es sonst nötig gewesen wäre; hätte sie Ignatius bildlich gemeint, so durfte er sich nicht einer Redeweise bedienen, aus der man das Gegenteil heraushört. Es bleibt nichts anderes übrig, als daß Ignatius das Mysterium des Abendmahls, das wir bei Paulus annehmen mußten, offen und unbefangen behauptet. Die Pointe der ganzen Ausführung liegt dann darin, daß die Häretiker diesen

Materialismus der kirchlichen Anschauung nicht als berechtigt zugeben wollen. Wenn Paulus schon die sakramentale Wirkung des Abendmahls materialisierte, um ihre Realität zu betonen, so tut offenbar Ignatius dasselbe in derselben Absicht, und zwar, wie der Zusammenhang ergibt, speziell im polemischen Interesse gegen die Irrlehrer. Können wir daher aus der Kontroverse mit den Häretikern die materialistische Abendmahlsauffassung des Ignatius erklären, dann ist der Beweis für ihre Tatsächlichkeit erbracht. Indessen empfiehlt es sich, zuvor zwei Einwände abzuweisen, die gerade hier in typischer Weise gegen den realen Genuß von Leib und Blut Christi erhoben werden.

Scheinbar mit Recht weist zunächst Höfling[1]) darauf hin, daß gerade Leib und Blut Christi bei Ignatius in anderen Stellen bildlich gebraucht sind. In der Tat findet sich eine Reihe solcher Aussagen: Trall. 8 „Gründet euch im Glauben, der das Fleisch des Herrn ist, und in der Liebe, die das Blut Jesu Christi ist"; Magn. 1 „Ich bete um ihre (der Gemeinde) Einheit im Fleisch und Geist Christi, der unser ganzes Leben erfüllt, um die Einheit im Glauben und in der Liebe"; Philad. 1 „Ich begrüße sie (die Gemeinde) im Blute Jesu Christi, das eine ewige und bleibende Freude ist"; Smyrn. 1 „Ich habe erkannt, daß ... ihr gegründet seid in Liebe, im Blute Christi". Zweifellos ist hier „Fleisch Christi" bildlich für den Glauben und „Blut Christi" für die Liebe und Freude gebraucht, aber daraus folgt nicht, daß diese Ausdrücke auch in unseren Abendmahlsstellen bildlich gefaßt werden müssen. Vielmehr haben wir denselben Fall vor uns, wie 1. Kor. 10, 16 f., daß der Schriftsteller über die allgemein bekannten sakramentalen Größen Leib und Blut Christi sich eigene Spekulationen und Vergleiche erlaubt, die mit dem populären sakramentalen Gebrauch nichts zu tun haben. Wie dort Paulus den Leib Christi auf die Gemeinde deutet, so ist hier dem Ignatius das Fleisch Christi in einer

---

[1]) „Die Lehre der ältesten Kirche vom Opfer" S. 37 ff.

drastischen und gewaltsamen Anwendung ein Bild für den Glauben und entsprechend das Blut Christi ein Bild für die Liebe. Diese kühnen Bilder sind Eigentum des Ignatius; aber abgesehen davon teilt er die überkommene Abendmahlsauffassung, nach der Leib und Blut Christi in sakramentaler Weise genossen werden.

Ein anderer und feinerer Einwand stützt sich auf den Spiritualismus der Theologie des Ignatius. Darnach sind das ewige Leben und die mystische Gottesgemeinschaft die christlichen Heilsgüter; weil diese für uns in dem fleischgewordenen Christus erscheinen und durch ihn verbürgt werden, so kann Ignatius, namentlich infolge der Polemik gegen den Doketismus seiner Gegner, das ganze Heilsgut, das Evangelium, als Fleisch Christi, speziell in der Eucharistie als Fleisch und Blut Christi bezeichnen. Diese Auslegung bedient sich zwar echt ignatianischer Gedanken, verfehlt aber das Einfachste und Naheliegendste. Zunächst darf man doch keineswegs außer acht lassen, daß Ignatius das Abendmahl als christliches Sakrament überkommen hat, wo, wie man schon zur Zeit des Paulus glaubte, eine Gemeinschaft mit Leib und Blut Christi erfolgte. Wenn er daher seine Abendmahlsauffassung in den üblichen Ausdrücken der allgemeinen Ansicht wiedergibt, so kann er naturgemäß nur diese teilen, und nur in diesem Sinne konnten ihn seine Leser verstehen. Sodann ist an die allbekannte Tatsache zu erinnern, daß Spiritualismus in der Lehre und Materialismus im Kult sich nicht ausschließen, sondern meistens miteinander vertragen. Im besonderen sind diese beiden Elemente gerade das Merkmal der hellenistischen Zeit; neben dem abstrakten und vergeistigten Denken steht ein massiver Wunder- und Aberglaube, neben der Philosophie stehen die Mysterien. Auch die christlichen Lehrer zeigen in gewisser Weise diese beiden Seiten des Hellenismus, wie wir es schon bei Paulus bemerkten und noch überraschend deutlich bei Johannes finden werden, der gerade die Religion rein geistig, als ein Anbeten Gottes im Geist und in der Wahrheit erklärt. Auch die

spätere Geschichte des Abendmahls, z. B. die zur Zeit der Reformation, lehrt, wie verkehrt es ist, aus dem Spiritualismus der Lehre einen solchen des Kultes folgern zu wollen.

Nachdem wir festgestellt haben, daß Ignatius in der Tat den realen Abendmahlsgenuß behauptet, versuchen wir nun, diese seine Stellung aus der Kontroverse mit den Irrlehrern zu erklären. Ignatius greift seine Gegner besonders wegen ihres Judaismus und ihrer doketischen Christologie an. Wenn nun aber unter diesem Judaismus nicht ein jüdischer Gesetzeseifer, sondern eine allegorisch-mythische Ausdeutung des A. T. gemeint ist, so sind die Irrlehrer offenbar Gnostiker, und zwar wegen ihres entschiedenen Doketismus die älteren Lehrer, also Saturnin und etwa noch Basilides, von denen der erste nicht bloß Landsmann, sondern auch Zeitgenosse des Ignatius war.[1]) Der Gnostizismus, der im zweiten Jahrhundert das wichtigste Ferment in der Entwicklung des Christentums ist, scheint demnach die gleiche Stellung in der Geschichte des Abendmahls einzunehmen, und wir können nicht umhin, hier eine kurze Beschreibung zu geben von dem Wesen der Gnosis und von ihrem Kampf mit der Kirche.

Der Gnostizismus ist eine religiöse Bewegung und zwar eine Erscheinungsform des großen orientalischen Synkretismus, so daß ihm, bevor er christlich wurde, allerlei heidnische und jüdische Elemente angehörten. Wie der Name sagt, ist die Gnosis ein Wissen, aber nicht ein theoretisches Wissen, etwa von irgend welchen philosophischen Problemen und kosmologischen Dingen, sondern sie will die Antwort geben auf die praktische Frage nach der Rettung der Seele von den Todesmächten zur Unsterblichkeit. Wir haben bereits bei der paulinischen Theologie darauf hingewiesen, daß die ganze damalige Menschheit von dem einen heißen Streben nach unsterblichem Leben erfüllt war, weil ihr der Tod als das furchtbarste Übel erschien. Dieser Pessimismus beruht auf dem antiken Dualismus von Fleisch und Geist, auf der

[1]) Vergleiche Pfleiderer a. a. O. II, 234 ff.

Verachtung des materiellen Daseins, eine Anschauung, die vornehmlich durch die Orphiker, Plato und die religiösen Stoiker vertreten und verkündigt wurde. Darnach ist der wahre Mensch die unsterbliche, göttliche Seele, die während des irdischen Lebens an den Leib gefesselt ist und in ihm wie in einem Kerker als Gefangene schmachtet; erst bei der Vernichtung des Leibes wird der Geist frei und vermag sich aufzuschwingen zu ewigem, unsterblichem Dasein bei und in Gott. Der Seufzer des Paulus: „Ich elender Mensch, wer wird mich erlösen von diesem Todesleibe?“ gibt treffend die Empfindung und Sehnsucht dieser Zeit wieder. Diese Verachtung des Leibes und der ganzen irdischen Welt entspringt aber nicht irgend welcher Spekulation, sondern dem innern Gefühl von der Nichtigkeit und Vergänglichkeit alles Sinnlichen und Irdischen, das die ganze damalige Menschheit beseelte. Wir stehen ja damit in der Zeit, wo die Stufe der Naturreligion von den Kulturvölkern überschritten wird und man sich zu einer verinnerlichten, d. h. sittlichen Auffassung der Religion wendet. Aus dieser Verinnerlichung des ganzen Menschen und des ganzen Lebens erklärt sich auch das Schuldgefühl, das damals alle ernsten und tieferen Seelen empfanden; die Fesselung der Seele durch den Leib erschien als verdiente Strafe, der Tod als die Vergeltung eines unfrommen Lebens. Mit dem Verlangen nach unsterblichem Leben verband sich daher das Streben nach einer Reinigung und Entsühnung; man suchte sie in den Mysterien der verschiedensten Gottheiten, denn jeder Gott versprach seinen Gläubigen eine solche Reinigung und verbürgte ihnen zugleich ein ewiges Leben, indem er als ihr Heilsgott sie an seinem eigenen göttlichen Leben in mystischer Weise teilnehmen ließ.

Die Gnosis zeigt nun ihre Eigenart darin, daß sie sich auf heilige Weihen von besonders zauberhaftem Charakter und auf die Hülfe eines besonders mythologischen Heilsgottes zu stützen sucht. Die sakramentale Wirkung der gnostischen Mysterien wird wesentlich als ein Zauberakt vorgestellt; der Mensch wird auf magische, geheimnisvolle Weise von seiner

Schuld entsühnt und gereinigt. Damit ist er zugleich geweiht und gegen die bösen Geistermächte gefeit, die seiner Seele auflauern, sobald sie den Körper verläßt und zum Himmel aufsteigt. Aber um ungefährdet den Dämonen zu entgehen und ihre Angriffe zurückzuschlagen, bedarf es einer gewaltigen, geheimnisvollen Kraft, nämlich eines geheimnisvollen Zauberspruchs; wer diesen kennt und ausspricht, darf sich als gerettet ansehen. Wir sehen hier in eine solche phantastische und geheimnisvolle Welt hinein, wie sie uns durch die Märchen aus 1001 Nacht bekannt ist; der Magier, der uralte Geheimnisse, vornehmlich geheime Formeln kennt, ist der Herr von ungeheuren, übermenschlichen Kräften und der Gebieter über gute und böse Geister. Dieser Wunder- und Aberglaube ist das wesentliche Merkmal der gnostischen Bewegung; daß er aber nur der besonders deutliche Reflex einer allgemeinen Stimmung ist, zeigt sich an dem Einschlag von magischem Glauben, der sich im N. T. findet. Wir können ihn naturgemäß am meisten in der Offenbarung Johannis wahrnehmen, wo z. B. der neue Weltherrscher, das Lamm, seine Regierung damit beginnt, daß es aus einem Zauberbuche geheimnisvolle Formeln abliest. Aber auch in den Evangelien und gerade besonders in dem so spiritualistischen und von einem hochgebildeten Verfasser geschriebenen Johannesevangelium findet sich eine deutliche Spur, wenn Jesus wegen seiner übernatürlichen Mirakel als großer Zauberer angestaunt wird.

Wenn nun der Besitz des geheimen Wissens von magischen Dingen und Formeln die Rettung vor den finstern Mächten verbürgte, so erhob sich die naheliegende Frage, wie man zu diesem Wissen kommen könne. Da man allgemein an eigener Hülfe verzweifelte, verlangte man naturgemäß nach einem göttlichen Retter, nach einem Heilsgott, der die Seinen die Geheimnisse lehren konnte, durch welche die Geistermächte der Unterwelt überwunden würden. Auf diese Frage gab nun der Mythus vornehmlich der orientalischen Volksreligionen Antwort; es herrschte allgemein der Glaube an einen Gott, der einst vor Zeiten in die Unterwelt hinab-

gestiegen war und ihre Geheimnisse kennen gelernt hatte. Zugleich hatte aber dieser Gott, was dem Empfinden und Verlangen der damaligen Zeit entsprach, die Macht des Todes gebrochen, indem er entweder durch eigene göttliche Kraft oder durch die Unterstützung eines himmlischen Boten die Pforten der Unterwelt sprengte und den Aufstieg zum Himmel unternahm. Diese seine Tat erschien allen denen als ein Vorbild und eine Verbürgung der eigenen Rettung, die durch die Mysterien des Gottes mit ihm in mystische Gemeinschaft traten. Für die ernsten und tieferen Naturen war noch die Tatsache wichtig, daß der Gott durch seine Hadesfahrt ein Selbstopfer vollzogen hatte, daß in mystischer Weise die Seinen entsühnte und reinigte.

Wir haben bereits bei der paulinischen Theologie darauf hingewiesen, wie nahe seine Auffassung vom Opfertod Christi dem orientalisch-gnostischen Glauben an das Selbstopfer des mythischen Gottes steht. Diese Tatsache ist daher auch die einfachste Erklärung dafür, daß die Gnosis christlich wurde, indem sie die Gestalt des geschichtlichen Heilands und Gottessohns Jesus Christus mit ihrem Heilsgott identifizierte. Dieser Heiland, der nicht vor uralten Zeiten sondern im hellsten Licht der Geschichte, ja, fast vor aller Augen den Opfertod erlitten hatte und in pneumatischen Erscheinungen seine Macht über den Tod zu erkennen gab, mußte einen geradezu überwältigenden Eindruck machen und bot eine ganz anders sichere Bürgschaft als der mythische Heilsgott. Wenn nun die Gnostiker die Gestalt Jesu Christi mit dem Heilsgott identifizierten, so setzten sie an die Stelle der realen, geschichtlichen Betrachtungsweise der Person Jesu ganz und gar eine ideale, sie begannen mit der Vergottung Jesu. Der Apostel Paulus hatte mit seiner Christologie diese ideale Betrachtungsweise begonnen, aber er hatte doch die volle Menschheit Jesu angenommen und so zugleich die reale Betrachtungsweise festgehalten. Diese Doppelseitigkeit seiner Christologie konnte dem Apostel gar nicht zum Bewußtsein kommen, da sein inneres Erlebnis die menschliche und über-

menschliche Seite der Person Jesu zu einer einheitlichen Gestalt verband. Als nun aber die Gnostiker in logischer Konsequenz einseitig die ideale Betrachtungsweise anwendeten, trat der innere Widerspruch der paulinischen Stellung zu Tage; es mußte sich jetzt die Frage erheben: wie verhält sich der Heilsgott Christus zu dem Menschen Jesus der Gemeindeüberlieferung? Waren beide Gestalten denn überhaupt miteinander identisch, wie Paulus ohne weiteres angenommen hatte? Den Ausschlag gab nicht die Irrationalität der Verbindung von Gott und Mensch, also der Gottmenschheit, die wir Heutigen daran wahrnehmen, denn eine solche Vorstellung war dem mythologischen Denken jener Zeit nicht gerade befremdend; vielmehr entschied darüber der strenge Dualismus von Geist und Fleisch, die pessimistische Verachtung alles Irdischen. Es konnte für die Gnostiker kein Bedenken bestehen, die wahre Menschheit Christi als seiner Gottheit unwürdig zu leugnen. Daher haben die ersten großen Lehrer der christlichen Gnósis, Sartunin und Basilides, am entschiedensten die Menschheit Christi als trügerischen Schein abgelehnt; sie hielten es für unwürdig und daher auch für unmöglich, daß der Gott Christus wirklich, nicht bloß scheinbar, als Mensch geboren, gelitten, gestorben und auferweckt sei. Bei solcher Auffassung war der geschichtliche Jesus keine wirkliche Realität, sondern nur die äußere Gestalt des auf Erden erschienenen Gottes. Als nun später dieser Doketismus eine mildere Wendung nahm, unterschied man zwischen dem Gottessohn Christus und dem Menschensohn Jesus und lehrte, daß der Gott Christus sich mit der reinen Seele des Menschen Jesus verbunden habe, indem er sie in Besitz nahm. Das antike Denken sah in dieser Vorstellung nicht eine Zweinaturenlehre, wie wir Heutigen es tun, sondern wiederum einen Doketismus, weil man dabei nur das empfand, daß der Gott Christus doch kein wirklicher Mensch sein konnte.

An diesem Punkte mußte daher die Opposition der Kirche einsetzen; sie war zwar dem Gnostizismus in der

Vergottung Jesu gefolgt, aber erkannte in dem Doketismus mit Recht die große Gefahr, daß damit ein Subjektivismus entstand, der durch seine Willkür die Ordnung und den Segen einer festen kirchlichen Lehre unmöglich machte und dazu das Größte und Entscheidende des Christentums, die sittliche Person Jesu, preisgab. Damit wurde aber der Kirche die Aufgabe gestellt, die reale und ideale Betrachtungsweise der Person Jesu zu verbinden, d. h. das Problem der Gottmenschheit zu lösen.

Der gnostische Dualismus von Geist und Fleisch führte auch zu einem Dualismus in der Anschauung von Gott selbst. Die gnostischen Lehrer hielten die Verbindung Gottes mit der materiellen Welt für unwürdig und schrieben deshalb die Weltschöpfung einem Untergott zu, der oft mit dem Judengott identifiziert wurde, zuweilen aber auch als ein Widergott erschien. Von diesem Demiurg unterschied man folgerecht den obersten und wahren Gott, der von Anfang an sich in strenger Überweltlichkeit von jeder Verbindung mit der Welt fern hielt, daher keine eigentliche Tätigkeit ausübte und zum ruhenden Gott wurde. Weil nun aber weder der überweltliche Gott noch der Demiurg die Erlösung der Menschheit aus den Banden der Materie und Sinnlichkeit vollziehen konnte, so mußte man notwendig einen oder mehrere Mittler annehmen. Die zügellose Phantasie der Gnostiker nahm hierfür wiederum die Mythologie alter orientalischer Volksreligionen in Anspruch und stellte über das Verhältnis des ruhenden obersten Gottes zu dem wirksamen Erlösergott die phantastischsten Spekulationen auf. So entstand ihre Lehre von den aus Gott emanierten Äonen, zu denen als einer unter vielen anderen auch der eigentliche Erlösergott Christus gehörte. Gewiß verbirgt sich hinter diesen wilden Spekulationen das richtige Gefühl, daß die Erlösung, die wir Menschen in der Geschichte wahrnehmen und in unserem Herzen erfahren, nur die Offenbarung Gottes selbst sein kann, aber der eine Erlöser Christus der Kirche gab diesem Gedanken doch eine viel passendere und würdigere

Gestalt. Den tiefsinnigen Erlösungsglauben der Gnostiker mußte die Kirche wohl anerkennen, aber mit Recht wies sie die wilden Spekulationen als heidnische Mythologie und vor allem den Dualismus von überweltlichem Gott und Demiurg als schwere Gefahr für den Monotheismus ab. Wie sie die volle Menschheit Christi festhielt, so mußte sie energisch betonen, daß dieser ihr Heiland der alleinige und wahre Mittler und Erlöser sei.

Viel milder war dagegen die Opposition der Kirche gegen die strenge Askese des Gnostizismus. Dieser war darin zunächst vollständig im Recht und führte nur mit größerer Energie das praktisch aus, was die Kirche selbst billigte und anerkannte. Gewiß beruht diese strenge Askese wiederum auf dem Dualismus von Fleisch und Geist, aber sie ist deshalb gerade ein Merkmal der religiösen und sittlichen Verinnerlichung der damaligen Menschheit und findet sich stets bei den größten und ernstesten Männern jener Zeit. Dazu kam, daß die christliche Predigt, von dieser allgemeinen Stimmung beeinflußt, zweifellos asketisch gefärbt war; Jesus selbst lehrte die Verwerfung des irdischen Besitzes, Paulus wesentlich die der Ehe. Die Gnostiker waren sich daher vollständig bewußt, daß ihr asketisches Leben auf urchristlicher Grundlage beruhte, ja, die große Menge der Christen konnte nicht umhin, sie als besonders Fromme und Heilige anzuerkennen. In dieser fatalen Lage bewiesen die kirchlichen Lehrer nicht nur eine große Besonnenheit, sondern auch eine gewisse christliche Freiheit, wenn sie den Kompromiß eingingen, daß die Askese das Vorrecht von besonders begnadigten Christen, die Ehe aber — denn das war vornehmlich der Streitpunkt — für die große Menge eine von Gott erlaubte und eingesetzte Ordnung sein sollte.

Was ferner den Glauben an die künftige Erlösung betrifft, so war das höhere Recht in dem Streite zweifellos auf Seiten der Gnostiker. Das Wesen des eschatologischen Glaubens der Urgemeinde ist unbestreitbar der Chiliasmus; man erwartete das Reich Gottes und seines Messias als ein

irdisch-sinnliches. Wenn Paulus in seiner christlichen Freiheit diesen eschatologischen Glauben der ersten Christen prinzipiell abtat, so sind die Gnostiker darin seine wahren und würdigen Nachfolger. Sie verwarfen energisch den massiven Chiliasmus und deuteten das „Reich Gottes“ in rein geistiger Weise um, nämlich in das „ewige Leben“, der geistigen, inneren Erlösung aus den Banden der Sinnlichkeit und Endlichkeit zur geistigen Gemeinschaft mit Gott. Die Kirche mußte hier den höheren Glauben der Gnostiker annehmen; da diese aber in ihrem Spiritualismus nur eine geistige Auferstehung lehrten, protestierte die Kirche und verkündigte sogar eine Auferstehung des Fleisches, nicht bloß des Leibes. Indessen blieb die Kirche doch hierin der Gnosis zu großem Dank verpflichtet, denn aus deren Vergeistigung und Versittlichung des eschatologischen Glaubens entnahm sie einen Trost und Ersatz für das Ausbleiben des Reiches Gottes und der Parusie Christi.

Ein Fehler der Gnostiker überhaupt war dagegen eine gewisse Überstürzung und Unbesonnenheit in der Praxis; sie verstanden nicht die Bedürfnisse der großen Menge der kirchlichen Christen, die nicht die hohe Erkenntnis der Gnostiker besaßen und daher noch nicht für den höchsten geistigen Glauben reif waren. Diesen Unmündigen eine Speise zu geben, die sie vertragen konnten, haben die Gnostiker niemals vermocht, im Gegenteil, sie beurteilten sie wegen ihrer geringeren Erkenntnis als minderwertige Christen. In hochmütiger Selbstüberschätzung nannten sie sich die wahren Gnostiker und bezeichneten lieblos die Menge der Gemeindechristen als Psychiker. Gewiß hat der Gnostizismus der Kirche reichen Segen gebracht, aber seine Schroffheit und Intoleranz gegen den Gemeindeglauben hat vornehmlich den Bruch mit der Kirche verschuldet.

Diese überspannte Schroffheit zeigt sich auch besonders deutlich an der Stellung der Gnostiker zum Alten Testament. Mit Recht und als echte Nachfolger des Paulus erkannten sie im Christentum eine vollständig neue und zwar die voll-

kommene Religion gegenüber dem Judentum und dem Gesetze, aber wenn sie zum Teil die Schrift radikal verwarfen, so verstanden sie nicht ihren geschichtlichen wie sittlichen Wert für die neue christliche Gemeinde. Die Kirche nahm dagegen die besonnene und richtige Stellung ein, daß sie die Schrift als vorbereitende Offenbarung Gottes auffaßte.

Da zur Zeit des Ignatius die ersten großen Lehrer des Gnostizismus, und zwar gerade in Antiochia auftraten, so ist es erklärlich genug, daß Ignatius als erster der kirchlichen Lehrer die große Gefahr erkannte und die Gnostiker als Irrlehrer in der schroffsten Weise angriff. Weil er aber nun mehr praktischer Kirchenmann als Theologe war, suchte er mehr mit praktischen Mitteln die Gefahr abzuwehren; er predigte daher mit allem Nachdruck die einheitliche Unterordnung unter den Bischof, weil er in diesem den Mittelpunkt der Ordnung und den Bürgen der Einheit der Gemeinde erblickte. Indessen zwingen ihn die Behauptungen der Gegner, zuweilen den kirchlichen Glauben lehrhaft zu verteidigen. Dabei zeigt sich stets, daß er wohl die Fehler der Gnostiker erkannt hat und ihnen gegenüber das Berechtigte des kirchlichen Glaubens nachzuweisen versteht. Dagegen blieb ihm das Große und Neue der Gnosis verborgen, und er vermochte nicht, die kirchliche Lehrverkündigung mit den neuen, fruchtbaren Ideen seiner Gegner so zu bereichern, als er es sonst gekonnt hätte.

Diese Stellung des Ignatius zeigt sich deutlich an seiner Christologie, die ja das eigentliche Objekt des Kampfes war. Mit den Gnostikern teilt er die Auffassung Christi als eines wirklich göttlichen Wesens; er ist gerade ein Repräsentant dafür, daß die Kirche in der göttlichen Verehrung Christi den Gnostikern folgte. Wir sehen bei Ignatius in die Entwicklung der Dinge hinein, weil sich bei ihm noch unfertige und widerspruchsvolle Vorstellungen finden; er nennt nicht nur Christum harmlos „unsern Gott“, sondern erlaubt sich auch über ihn Aussagen, die später gerade als Behauptungen

der Gegner erkannt und deshalb als Irrlehren abgewiesen wurden.

Am heftigsten bekämpft Ignatius den gnostischen Doketismus und behauptet ihm gegenüber energisch die volle Menschheit Jesu. Als erster der kirchlichen Lehrer erkannte er, daß die volle Menschheit des Erlösers das Wesen des christlichen Glaubens ausmache, daß man also beide Seiten an Christus, seine wahre Gottheit und seine wahre Menschheit annehmen müsse. Wenn demnach Ignatius in der Tat der Begründer des kirchlichen Dogmas von der Gottmenschheit Christi ist, so erkannte er aber noch nicht, daß diese beiden Seiten eine Verbindung fordern, daß gerade in dieser Verbindung das Problem der Christologie liege. Vielmehr stellt er ruhig beide Seiten an Christus nebeneinander, ohne sich um ihre Verbindung zu kümmern; sein christologisches Bekenntnis lautet daher: „Einer ist der Arzt, der fleischlich und geistlich ist, geboren und ungeboren, ein im Fleische erschienener Gott, im Tode wahrhaftiges Leben, sowohl aus Maria als aus Gott (stammend), zuerst leidend, dann leidenlos, Jesus Christus, unser Herr“ (Ephes. 7). Dem Ignatius kommt es ja nur darauf an, die wahre Menschheit Christi zu betonen, daß er wirklich als Mensch geboren, gelitten und gestorben sei. Dies Eine recht mit Nachdruck zu lehren kann er sich nicht genugtun und schlägt dazu die verschiedensten Töne an; er scheut dabei nicht die kühnsten und gewaltsamsten Ausdrücke. Charakteristisch für seine ganze Stellung ist es, wenn er Christum direkt „fleischtragend“ (σαρκοφόρος) nennt; ja, er wagt die drastische Behauptung, daß das Evangelium die σάρξ Christi sei (Philad. 5, 1). Wir sehen klar, daß Ignatius die Schwierigkeiten seiner Behauptung nicht erkannte, geschweige denn zu lösen verstand; aber das war erklärlich genug, ihm bleibt das große Verdienst, daß er seinen Nachfolgern eben das Problem stellte, das sie lösen mußten. Wir wollen nun zusehen, ob vielleicht Ignatius eine gleiche Stellung in der Geschichte des Abendmahls einnimmt.

Die Kirche hatte allgemein die paulinische Auffassung übernommen, wonach das Abendmahl das Sakrament des lebendigen und erhöhten Herrn war. Wenn nun Christus von den Gnostikern und den kirchlichen Christen als der göttliche Heiland, der Heilsgott, angesehen wurde, so erschien naturgemäß das Abendmahl als sein Mysterium, das in mystischer Weise den Gläubigen ewiges, unsterbliches Leben mitteilte. Wie die Gnostiker also mit der Kirche über die Gottheit Christi einig waren, so haben sie zweifellos die mystische Gemeinschaft mit dem Herrn im Abendmahl anerkannt. Dagegen werden sie die kirchliche Anschauung vom Empfang des Leibes und Blutes Christi ebensosehr und aus denselben Gründen abgewiesen haben als die wahre Menschheit des Erlösers. Für sie schien naturgemäß der reale Abendmahlsgenuß eine grobsinnliche Anschauung von Christus vorauszusetzen, denn ein realer Genuß oder Empfang bedingte eine reale Materie. Diese konnte nur die sinnliche Menschennatur Christi betreffen, weil nur daran die spiritualistischen Gnostiker dachten, wenn von Leib und Blut Christi die Rede war. Dazu kam, daß man damals noch allgemein wegen der Einsetzungsworte Leib und Blut Christi als die Symbole seines Sühnetods ansah, eine Auffassung, die dazu beitrug, daß man im Abendmahl den Genuß vom irdischen Leib und Blut des Herrn annahm, wenn man konsequent war. Diese Konsequenz zogen natürlich wegen ihres besonderen Interesses nur die Gnostiker, und die Vorstellung, zu der sie dann kamen, bestärkte wegen der augenscheinlichen Widersinnigkeit ihren Widerspruch gegen den realen Genuß oder Empfang des gebrochenen Leibes und des vergossenen Blutes Christi im Abendmahl. Das paulinische Sakrament setzte, wie wir wissen, bereits den Glauben an das Mysterium voraus, da es die irrationelle Vorstellung vom Empfang des gebrochenen Leibes und des vergossenen Blutes Christi enthielt. Während man bisher wohl aus heiliger Scheu das Geheimnis auf sich beruhen gelassen hatte, trieb der Doketismus die Gnostiker an, über die kirchliche Abendmahls-

anschauung nachzudenken; das Ergebnis war für ihren Spiritualismus eine willkommene Unterstützung, denn die offizielle Anschauung behauptete in widersinnigster Weise den Genuß oder Empfang von dem irdisch-sinnlichen und dazu bereits in den Tod gegebenen Leib und Blut des Erlösers. So verstehen wir vollständig, weshalb die Gegner des Ignatius leugneten, daß die Abendmahlsspeise Leib und Blut Christi sei.

Wie bei der Christologie so befand sich auch in dem Streite über das Abendmahl der Vertreter des kirchlichen Glaubens, Ignatius, in einer fatalen Lage. Mit Recht behaupteten auch hier seine Gegner, daß eine geistige Wirkung des Sakraments der göttlichen Würde des Heilands weit mehr entspreche als die von der Kirche vertretene grobsinnliche; mit Recht wiesen sie auch auf die Widersinnigkeit der Vorstellung hin, daß ein im Tode gebrochener Leib und ein im Tode vergossenes Blut empfangen oder genossen würde. Diese Einwürfe der Gnostiker müssen auf Ignatius Eindruck gemacht haben, aber er hatte dabei von vornherein die Empfindung, daß er auf keinen Preis die kirchliche Auffassung preisgeben durfte, wenn er den Gegnern nicht eine überaus scharfe Waffe für ihren Doketismus in die Hand geben wollte. In dieser Notlage entschloß sich der temperamentvolle und ungestüme Kirchenmann, auch hier den Knoten mit dem Schwerte zu durchhauen; er behauptete mit vollem Bewußtsein und mit aller Energie das Mysterium des Abendmahls, den Genuß von Leib und Blut Christi. Ja, er pocht gewissermaßen trotzig auf die Widersinnigkeit seiner Vorstellung, wenn er das σῶμα der Überlieferung mit dem grobmateriellen σάρξ ersetzt und hinzufügt, daß es die σάρξ sei, die für unsere Sünden gelitten habe und von Gott auferweckt worden sei.

Wenn Ignatius in unserer Stelle (Smyrn. 7, 1) sagt, daß die Eucharistie, d. h. die Abendmahlsspeise, das Fleisch Christi sei, so ist das natürlich genau solche Abkürzung, wie wenn nach Paulus der Kelch und das Brot die Gemeinschaft des Blutes und Leibes Christi sind. Demnach ist die Abendmahlsspeise das Mittel, das Vehikel zum Empfang von Leib und

Blut Christi; neben den irdisch-sinnlichen Speisen Brot und Wein wird auf geheimnisvolle Weise noch die himmlische, Fleisch und Blut Christi, genossen. An eine Identität der Elemente und von Leib und Blut Christi kann Ignatius unmöglich gedacht haben, denn in der alten Kirche handelt es sich noch niemals um die Frage, in welchem Verhältnisse beide Speisen zueinander stehen, sondern stets nur darum, daß wirklich ein Verhältnis zwischen beiden vorhanden ist; die Verwandlungslehre konnte erst viel später, im Mittelalter, aufkommen.

Schon das paulinische Abendmahl teilt die Eigentümlichkeit der antiken Mysterien, daß eine höchst wertvolle sakramentale Wirkung oder Gabe behauptet, aber keine Erklärung dafür, geschweige denn eine rationelle, gegeben wird. In gleicher Weise läßt Ignatius das Mysterium des Abendmahls unerklärt, schreibt ihm aber eine wunderbar hohe und wertvolle Gabe zu, wie die Stelle Ephes. 20 lehrt: „Ein Brot brechend, welches die Arznei zur Unsterblichkeit ist, das Gegenmittel gegen den Tod zum ewigen Leben in Jesus Christus." Darnach ist in einer gnostisch gefärbten Vorstellung die Abendmahlsspeise eine Art von Nektar und Ambrosia, eine Zauberspeise, welche wunderbare Kräfte in sich birgt und daher dem, der sie genießt, unsterbliches Leben verleiht.

Gewiß erscheint uns die Auffassung des Ignatius zunächst recht materialistisch und abergläubisch und scheint deutlich dafür zu sprechen, daß er eine physische Erlösung angenommen hat, wie man ihm heute so oft vorwirft. Aber auch hier müssen wir, wenn wir nicht ungerecht und ungeschichtlich verfahren wollen, wiederum die Motive und den eigentlich tieferen Sinn des Ignatius zu verstehen suchen. Wir machen dazu auf ein Dreifaches aufmerksam. Zunächst hat Ignatius die irrationale Abendmahlsvorstellung nicht selbst aufgebracht, sondern als das christliche Mysterium überkommen. Sodann, wenn er im Kampfe gegen den gnostischen Doketismus das Mysterium festhalten mußte, so forderte das Bedürfnis der Gemeinde, dafür, daß keine Beweisgründe für die kirchliche Abendmahls-

auffassung gegeben wurden, zur Verteidigung wenigstens einen hohen Wert der sakramentalen Gabe zu behaupten. Bei solchen Gedanken und Vorstellungen war es das Richtigste, wenn Ignatius das Abendmahl sich noch mehr an die Mysterien anlehnen ließ, denen es ja in der äußeren Form schon so gut wie gleich war. Wie nun in den Mysterien die heilige Speise als das Vehikel der Kommunion mit der Gottheit angesehen wurde, so faßt Ignatius die heilige, wunderbare Speise des Abendmahls, Leib und Blut Christi, als das Vehikel der sakramentalen Wirkung auf. Damit ist nach antiker Ansicht in sachgemäßer und überzeugender Weise nur ein hoher Wert der wunderbaren Abendmahlsspeise ausgesagt; es liegt aber darin noch nichts davon, daß auf das materielle Wesen und die physische Wirkung von Leib und Blut Christi hingewiesen werden sollte.

Endlich ist auf die Wirkung hinzuweisen, die das Abendmahl nach Ignatius hat; er nennt dafür die Unsterblichkeit oder das ewige Leben in Jesu Christo. Wie wir früher ausführten, beruhte die heiße Sehnsucht der damaligen Menschheit nach Erlösung vom Tode zur Unsterblichkeit auf dem Dualismus von Fleisch und Geist. Daher ist zwar die äußere Vorstellung von der künftigen Erlösung materiell gefärbt, aber doch nur scheinbar wird damit eine physische Erlösung behauptet, in Wahrheit ist ein ewiges Leben in der mystischen Gemeinschaft mit Gott gemeint. Dasselbe gilt für Ignatius, das künftige Heil ist für ihn die Gottesgemeinschaft und nur scheinbar eine physische Erlösung. Wenn dazu noch in unserer Stelle die Wirkung des Abendmahls ausdrücklich als „ewiges Leben in Jesu Ghristo“ bezeichnet ist, so teilt Ignatius deutlich den tiefen Gedanken des Paulus, daß im Abendmahl auf das Bekenntnis der Teilnehmer zu Christo, auf ihre Hingabe an den Erlöser, dieser sich ihnen mitteilt und damit die Kraft zu einem neuen Leben verleiht. Diese mystische Gemeinschaft mit dem Erlöser Christus ist die paulinische Deutung der inneren Erlösung des Menschen von der Sünde zum Kinde Gottes;

der Apostel hat diese seine tiefste Erfahrung und seine Grundverkündigung auch mit dem überkommenen Abendmahl zu verbinden gewußt. Da sich nun für das antike Denken das innere Erlebnis in einen äußeren Vorgang einkleidete, so sind dem Paulus wie dem Ignatius und überhaupt den altchristlichen Lehrern die sakramentalen Handlungen der Gemeinde symbolische Darstellungen der inneren Erfahrung des Christen, seiner Erlösung durch Christus von der Sünde und dem Tode zum ewigen Leben in Gott. Nur in der äußeren Form ist daher das Abendmahl des Ignatius den Mysterien gleich, sein wahres Wesen ist aber davon grundverschieden, denn es hat nach ihm keine magische, sondern eine religiöse Wirkung.

Nach einer andern Seite hin ist die Aussage des Ignatius Röm. 7, 3 interessant: „Ich habe meine Lust nicht an vergänglicher Speise noch an den Freuden dieses Lebens; vielmehr habe ich Verlangen nach einem Brote Gottes, daß das Fleisch Jesu Christi ist, der aus dem Samen Davids stammt, und nach einem Trank, nämlich seinem Blute, was eine unvergängliche Agape ist.“ Hier weist der des Martyriums Gewisse darauf hin, daß ihm demnächst der Eingang in den Himmel zu Gott bevorstehe. Dafür wählt er das Bild, daß ihm ein himmlisches Mahl zubereitet sei, wie entsprechend Jesus sagte, daß er im Reiche Gottes wieder vom Gewächs des Weinstocks trinken werde. Und wie Jesus zu diesem Bild die Farben dem jüdischen Mahle entnimmt, das er eben jetzt wie schon früher so oft begeht, so wählt Ignatius die Farben aus der Abendmahlsfeier, wenn er das himmlische Mahl als eine unvergängliche Agape bezeichnet, wobei der Ausdruck „Agape“ bekanntlich die andere Bezeichnung für das Abendmahl neben „Eucharistie“ ist. Wir finden also bei Ignatius zuerst den Gedanken, der seitdem in der frommen, erbaulichen Sprache eine Rolle spielt, daß wir Christen nämlich dereinst im Himmel das große, ewige Abendmahl feiern werden.

Wenn wir nun dazu übergehen, die äußere Feier des Abendmahls zu betrachten, so finden sich dafür bei Ignatius

auch nur wenige Notizen. Bemerkenswert ist jedoch, daß wir bei ihm zwei neue Bezeichnungen finden, von denen die eine, „Eucharistie“, die kultische Seite, die andere, „Agape“, die sozial-ethische Seite des Abendmahls ins Auge faßt. Wenn sie aber beide die eine einheitliche Feier bezeichnen, so ist diese offenbar noch das gemeinsame Mahl, also das, was die Urgemeinde das Brotbrechen und Paulus das Herrnmahl nannte. Da Ignatius die Namen Eucharistie und Agape nicht erklärt, sondern als bekannt voraussetzt, so sind sie offenbar schon damals die üblichen und geläufigen Bezeichnungen des Abendmahls gewesen.

Die Entstehung zunächst des Namens Eucharistie läßt sich aus dem Ausdruck selbst erkennen; die übliche Danksagung beim Mahle erschien den Teilnehmern als das Wichtigste und Charakteristische der Feier. Wenn wir aber noch daran denken, daß die Dankgebete sich an die Zubereitung und den Genuß von Brot und Wein anschlossen, so sind sie gerade mit dem eigentlich sakramentalen Akt verbunden, der in dem durch Brot und Wein vermittelten Genuß von Leib und Blut Christi besteht. Daher mußten die Dankgebete immer mehr zu Weihegebeten werden, dieser Teil der Feier erschien nunmehr als der dem Sakrament vorangehende Weiheakt. So wird es erklärlich, daß diese Gebete am Anfang der Feier derartig an Bedeutung gewannen, daß nach ihnen die ganze Feier genannt wurde, wie ursprünglich nach dem Brotbrechen. Die enge Beziehung des Namens Eucharistie zu dem eigentlich sakramentalen Akt erklärt auch am einfachsten die Erscheinung, daß bei Ignatius auch die Abendmahlsspeise in kühner Übertragung damit bezeichnet wird. Wir finden diesen Gebrauch des Ausdrucks in der schon behandelten Stelle Smyrn. 7, 1: „Sie halten sich von der Eucharistie und dem Gebet fern, weil sie leugnen, daß die Eucharistie das Fleisch unseres Heilandes Jesu Christi sei“; ebenso heißt es Philad. 4: „Sorgt dafür, daß ihr euch zu der einen Eucharistie haltet; ist es doch nur ein Fleisch unseres Herrn Jesu Christi und ein Kelch zur Einigung seines Blutes“.

Diese Anwendung des Namens Eucharistie auf die Abendmahlsspeise wurde immer häufiger, im Abendland sogar die Regel. Im Orient hielt sich der Gebrauch für die ganze Abendmahlsfeier so lange, als diese noch mit der Agape verbunden, d. h. als sie noch ein wirkliches Mahl war; dann aber haftet der Name mehr und mehr an der Abendmahlsspeise allein. Wir können daran eine Geschichte wahrnehmen, in der der eigentlich sakramentale Akt und damit zugleich die Elemente immer mehr an Bedeutung gewinnen.

Während der Name Eucharistie das Abendmahl wesentlich nach seiner kultischen Seite bezeichnet, so faßt die andere Bezeichnung „Agape“ seine sozial-ethische Seite ins Auge. Wenn darnach das Abendmahl ein Liebesmahl ist, so muß es auch deshalb offenbar noch eine wirkliche Mahlzeit sein, d. h. die Tischgemeinschaft der Christen, was von Anfang an die äußere Form der Feier war. Wenn wir jetzt erst den Namen Agape finden, so weist das wohl daraufhin, daß die brüderliche Mitteilung, die früher selbstverständlich und inneres Bedürfnis war, immer mehr zu einer festgeregelten Sitte, zu einer Gewohnheit geworden ist, die eben die Abendmahlsfeier mit sich brachte, wie etwa unser heutiger Gottesdienst mit einer Geldkollekte verbunden ist. Vermutlich bestand schon zur Zeit des Ignatius die Sitte, diese Mähler als Liebesopfer der Wohlhabenderen gegen die Armen anzusehen, wie Justin es ausdrücklich bezeugt. Übrigens findet sich der Name „Agape“ in der urchristlichen Literatur recht selten; wir kennen ihn noch aus dem Judas- und dem davon abhängigen zweiten Petrusbrief, wo gesagt ist, daß die Häretiker, offenbar libertinistische Gnostiker wie die Karpokratianer, durch ihre Schwelgerei die Liebesmähler der Christen entweihen. Die hier vorausgesetzte Teilnahme der Irrlehrer am Abendmahl war ihnen leicht möglich, da ja dieses, wo die Gemeinde groß war, in kleineren Kreisen gefeiert wurde, also trotz seines kultischen Charakters mehr eine Privatfeier war. Und hieraus wird sich wiederum am einfachsten erklären lassen, daß Ignatius zuerst energisch die Aufsicht des Bischofs ver-

langt, was doch zwecklos wäre, wenn das Abendmahl eine Feier der ganzen Gemeinde war, wie es später bei Justin der Fall ist. Weil für Ignatius der Bischof gegenüber dem Ansturm der Häretiker der Mittelpunkt der Ordnung und der Bürge der Einheit der Gemeinde ist, so verlangt er Smyrn. 8: „Nur die Eucharistie soll gültig sein, die der Bischof oder ein von ihm gewählter Stellvertreter leitet; es ist nicht angängig, eine Taufe oder ein Liebesmahl ohne den Bischof abzuhalten.“ Diese Forderung der kirchenregimentlichen Praxis bewirkt, wenn sie konsequent ausgeführt wurde, den Anschluß der Eucharistie an die Erbauungsversammlung, wo die ganze Gemeinde unter dem Bischof beisammen war. Wir finden also jetzt für die baldige Trennung der Eucharistie von dem gemeinsamen Mahle auch ein Moment der äußeren Praxis, während wir früher seit Paulus dafür einen inneren Grund kennen, nämlich die dem sakramentalen Mysterium heterogene Form des Mahles. Beide Momente zusammen mußten nun eine ganz andere Kraft und Wirkung ausüben als bisher und die übliche Form des Abendmahls abtun.

§ 23. Das Abendmahl bei Johannes.

Während über den Verfasser und den geschichtlichen Wert des Johannesevangeliums in wissenschaftlichen Kreisen noch heute lebhafter Streit herrscht, so ist man dagegen schon weit mehr darüber einig, daß eine so ausgebildete Theologie wie die unseres Evangelisten nur als Abschluß der urchristlichen Lehrbildung möglich und verständlich ist. Besonders ist diese Tatsache deutlich an dem eigentlichen Objekt der neutestamentlichen Lehre, an der Christologie; eine solche gewaltige Steigerung der Person Jesu, wie wir sie bei Johannes wahrnehmen, ist nur als Weiterentwicklung und Abschluß der paulinischen und deuteropaulinischen Christologie möglich, wie etwa auf dem praktisch-kirchlichen Gebiet der römische Papst nur als Fortsetzung und Abschluß des altkirchlichen Bischoftums verständlich ist. Entscheidend dafür ist schon allein das Verhältnis der johanneischen Christologie

zu der des Ignatius; während Ignatius das Problem der Gottmenschheit als Aufgabe hinstellt, bringt Johannes die Lösung des Problems. Wie nun die Lösung einer Aufgabe nicht vor ihrer Aufstellung, eine Antwort nicht vor der Frage möglich ist, so kann für jeden, der geschichtlich denkt, die johanneische Christologie nicht vor der des Ignatius entstanden sein; vielmehr setzt unser Evangelist die Arbeit des Ignatius voraus und ist nur als sein Nachfolger verständlich. Kehrt man aber das Verhältnis um und setzt Johannes vor Ignatius an, so wird dieser in seiner ganzen Stellung und Leistung unverständlich; man könnte nicht begreifen, weshalb er sich mit dem Problem so abquält, während die wirkliche Lösung desselben schon vorhanden ist. Aber Johannes ist in Wahrheit so wenig vor Ignatius möglich, als das neue Deutsche Reich unter Preußens Führung vor der Schlacht bei Königgrätz geschichtlich verständlich wäre, oder als das Deuteronomium mit der Forderung auf Abschaffung der Höhenkulte nach dem Priesterkodex angesetzt werden darf, der die vollendete Tatsache voraussetzt.

Wir haben nun kurz zu zeigen, daß Johannes in der Tat das Problem der Gottmenschheit Christi löst, das Ignatius gestellt hatte. Mit dem Glauben der Jünger an den leibhaftig auferstandenen Herrn beginnt die ideale Betrachtungsweise der Person Jesu, die schon in der Urgemeinde die naturgemäß weit überwiegende reale Betrachtungsweise bedeutend einschränkt. Sie wurde noch entscheidend durch die paulinische Christologie verstärkt, wo der Mensch Jesus bereits zu einem himmlischen Wesen und präexistenten Gottessohn gesteigert ist. Die Gnostiker vollends führten die Vergottung Christi wirklich aus, da sie ihn als ihren Heilsgott nötig hatten; dabei gaben sie mit voller Absicht die reale Betrachtungsweise auf, indem sie die wahre Menschheit des Erlösers leugneten. Die Kirche folgte in der Vergottung Christi den Gnostikern nach, wie wir an ihrem Vertreter Ignatius gesehen haben, mußte aber unbedingt auch an der realen Betrachtungsweise festhalten. In dem Kampfe,

der sich darüber entspann, stellte Ignatius die Ansicht auf, daß beide Seiten an Christus, seine Gottheit und seine Menschheit, behauptet werden müßten. Damit ist das große Problem gestellt: Wie verhalten sich diese beiden Seiten Christi zueinander? Wie kann Gott zugleich Mensch sein? An der schroffen Nebeneinanderstellung beider Seiten durch Ignatius wurde die Schwierigkeit der Aufgabe klar. Für uns Heutige ist natürlich die Lösung dieses Problems niemals möglich, weil wir einfach dasselbe garnicht kennen; wir gebrauchen ja nur die reale Betrachtungsweise der Person Jesu und verwerfen die ideale von vornherein als unmöglich. Dagegen mußte es für das antike Denken eine Lösung geben, so wie es dort eine Antwort geben muß, wo man eine Frage überhaupt stellt. Versetzen wir uns in die Lage der damaligen Kirche; sie ist umgekehrt wie die der heutigen Christen; während heute allgemein die Menschheit Christi feststeht und über seine Gottheit noch heiß gekämpft wird, so war damals die Gottheit des Erlösers die Voraussetzung und seine Menschheit das Problem. Dieses Problem löst nun Johannes damit, daß nach seiner Auffassung der Gott Christus Mensch geworden ist; die Schwierigkeit bestand darin, daß die Gottheit und Menschheit Christi nebeneinander gestellt wurden, Johannes beseitigt sie dadurch, daß er die Menschheit hinter die Gottheit stellt. Diese Auffassung erscheint uns als höchst einfach und natürlich, ist aber in Wirklichkeit ein genialer Gedanke, der mit einem Male und für lange Zeit das Problem löste; die Christologie des Johannes ist neben der paulinischen die zweite große Tat des Urchristentums und enthält prinzipiell die kirchliche Lehre von der Gottmenschheit Christi. Was bei Paulus und seinen Nachfolgern nur in naiven Vorstellungen gestreift war, ist bei Johannes zur wirklichen Lehre geworden: ein präexistenter Gott ist als wirklicher Mensch in der Geschichte erschienen, sein Aufenthalt auf Erden ist eine und zwar die wichtigste Episode seiner Geschichte. Mit dieser Auffassung schuf Johannes ein Drama von der Erlösung durch Christus,

das alle bisherigen Keime und Triebe der Lehrbildung einheitlich zusammenfaßt und als das kirchliche Gegenstück des gnostischen Erlösungsdramas zu beurteilen ist. Das Motto dieses Dramas ist gewissermaßen die kardinale Aussage: „Der Logos wurde Fleisch“, seine drei Akte sind: 1. der Logos in seiner Präexistenz, 2. der Logos in seiner Erscheinung auf Erden, 3. der Logos nach seiner Erhöhung.

Der präexistente Logos zunächst weilt als wirklicher Gott vor Beginn aller Schöpfung bei Gott dem Vater; als Gott ist er ihm naturgemäß wesensgleich, aber als der Sohn untergeordnet; zwischen beiden besteht ein enges Liebesverhältnis, denn der Logos ist der eingeborene Sohn Gottes. Daher kommt es auch, daß der Logos der einzige Mittler zwischen Gott und der Welt ist; er hat die Welt geschaffen und erhält sie auch, weil er ihr das Leben spendet. Zugleich ist er als das Licht der Welt das geistige Leben der Menschheit; jede Wahrheitserkenntnis, vornehmlich jede Gotteserkenntnis, d. h. jede Offenbarung ist durch ihn vermittelt. Diese geistige Wirkung des Logos auf die Welt zeigt sich besonders deutlich in der jüdischen Geschichte; das Volk Israel ist sein Eigentum, die Patriarchen und Propheten schauten im Geist seine Herrlichkeit. Das Gesetz Mosis ist in der Tat eine Offenbarung Gottes, aber doch nur eine vorbereitende, denn die eigentliche Offenbarung erfolgt in der Menschwerdung des Logos; in der Gestalt Jesu erscheint die göttliche Gnade und Wahrheit. Zweifellos hat Johannes bei solcher Darstellung des präexistenten Logos die Prädikate des stoisch-philonischen Logos auf Christus übertragen, was deshalb auch die einfachste und richtigste Erklärung dafür ist, daß unser Evangelist auch den Namen Logos gebraucht.

Der zweite Akt des Dramas bringt die entscheidende Tat des Logos, seine Menschwerdung. Dabei läßt Johannes nicht erkennen, wie er sich die Menschwerdung Christi vorgestellt habe, aber zweifellos ist ihm der präexistente Logos und der Mensch Jesus ein und dasselbe Subjekt. Weil für

unseren Evangelisten nicht der Tod, sondern die Menschwerdung die entscheidende Tat Christi ist, so gewinnt er vor Paulus den großen Vorteil, daß er das ganze Leben Jesu positiv verwerten kann. Eben dieses Leben, das Leben des Gottmenschen, darzustellen, ist die Aufgabe Christi auf Erden; darin besteht seine Offenbarung Gottes und seine Heilandstätigkeit für die Menschen, er tut das in ihm enthaltene Leben Gottes kund und teilt es den gläubigen Menschen mit. Diese Offenbarung Christi in der Geschichte ist nur graduell, nicht prinzipiell, von der des präexistenten Logos verschieden; was früher nur Dämmerung war, ist jetzt heller Tag geworden. Zugleich ist trotz seiner metaphysischen Gottessohnschaft sein Leben ein wirklich sittliches und darin das höchste Vorbild jedes menschlichen Lebens. Das ganze Leben Christi auf Erden hat nur den einen Zweck, den Willen Gottes zu erfüllen und ist darum das Vorbild für alle Gotteskinder. Andrerseits wird sein Leben durch die Liebe zu den Brüdern beherrscht, für die er vornehmlich in seinem Tode ein sittliches Selbstopfer darbringt. Zugleich ist sein Tod das Weiheopfer für die neue Gemeinde, weil er nicht die tiefste Erniedrigung, sondern gerade die Erhöhung Christi, sein Hingang zum Vater ist.

Der Schlußakt des Dramas ist die Wirkung des erhöhten Logos auf seine Gemeinde. Das Hauptgeschenk für diese besteht in der Sendung des Geistes, der bei Johannes bald als der erhöhte Herr selbst, bald als der von ihm gesandte Paraklet erscheint. Die Aufgabe des Geistes ist, das Werk Christi fortzusetzen; er verschafft vornehmlich den Christen eine autonome Wahrheitserkenntnis und eine unmittelbare Gemeinschaft mit Christus und Gott. Damit sind sie schon jetzt vollkommene Gotteskinder, die eine vollkommene Freude und das ewige Leben schon hier besitzen. In der Scheidung der Gotteskinder von den Weltkindern vollzieht sich zugleich das endgültige Gericht; die Parusie Christi hat im Rahmen dieser Betrachtung keinen Platz mehr und wird in das Kommen Christi als des Geistes umgedeutet.

Diese Christologie des Johannes ist zweifellos eine Synthese der Gestalt des geschichtlichen Jesus mit dem göttlichen Erlöser der Gnostiker und der Kirche ihrer Zeit, fernerhin aber auch mit dem stoisch-philonischen Logos. Damit ist gesagt, daß der Evangelist nicht nur die höchste religiöse Spekulation des Urchristentums über Jesus durchgeführt, sondern auch die kosmologische Spekulation über ihn entscheidend eingeführt hat. Der eine Gedanke, daß Christus die Welt geschaffen habe, beweist schon mit Evidenz, daß die antike Logoslehre von Johannes verwendet worden ist, weil sie ihm zu einem äußeren Rahmen für die Gestalt seines Christus verhalf. Wenn dagegen der Evangelist die Logoslehre in Wahrheit nicht aufgenommen hätte, was heute so oft behauptet wird, so hätte er sie einfach abweisen müssen, was ein Vertreter jener Ansicht, Harnack, von Athanasius mit Recht behauptet.

Wenn nun Johannes seine Lehre von Christus schriftlich darzulegen unternahm, so mußte dieses Werk offenbar eine Lehrschrift werden. Indem er aber ihm die äußere Form eines Evangeliums gab, hat er als Schriftsteller einen Gedanken gefaßt, der ebenso genial ist als der Gedanke des Theologen vom fleischgewordenen Logos. Weil dem Theologen Johannes die Menschheit des Erlösers die kardinale Wahrheit und Tatsache ist, so wird diese Tatsache am deutlichsten und zugleich einfachsten bewiesen, wenn ein Lebensbild des Menschen Jesus Christus gezeichnet wird; deshalb schreibt der Theologe des menschgewordenen Logos ein viertes Evangelium. Daher ist das Johannesevangelium offenbar eine Lehrschrift in der Form einer Geschichtserzählung, zugleich aber kein wirkliches Geschichtswerk, sondern eben eine Lehrschrift. Diese eigenartige Problemverschlingung oder Stilmischung von Lehre und Geschichte zeigt seine Hauptwirkung in dem Verhältnis der Lehre zur Geschichte. Dieses ist nun derartig, daß die Geschichte vollkommen der Lehre, die Tatsache der Idee unterworfen und in ihren Dienst gestellt ist. Wie der antike Philosoph die geschichtlichen Tatsachen nur als Einkleidung

seiner Ideen gebraucht und sie darnach gestaltet, so schaltet Johannes in der freiesten Weise mit den Tatsachen des Lebens Jesu, wie wir sie aus den Synoptikern kennen; unser Evangelist besitzt den tiefsten Blick für die Idee, aber nicht den geringsten Sinn für die geschichtliche Wahrheit. Den Beweis für diese Behauptung liefert die Gestalt des Christus in dem vierten Evangelium, die wir deshalb uns kurz vergegenwärtigen wollen. Es ist dabei am bequemsten, wenn wir den johanneischen Christus dem synoptischen gegenüberstellen, denn obschon auch über das geschichtliche Bild der Synoptiker der Schleier der idealen Betrachtungsweise gebreitet ist, so herrscht doch noch wesentlich die reale, geschichtliche vor.

Die Synoptiker zeichnen uns ein wirkliches Lebensbild des Propheten Jesus von Nazareth, indem sie von seinem Wirken und Sterben erzählen. Dieser große Rahmen ist zunächst ausgefüllt mit einigen bemerkenswerten Taten einer individuellen Persönlichkeit; wir lesen und hören da so manche uns bekannte Geschichte, in der Jesus die Seinen tröstet und für sie sorgt, andrerseits aber seine Feinde energisch angreift, bis er endlich ihrer Übermacht unterliegt. Sodann enthalten diese Geschichten all die unendlich vielen kleinen Züge, welche zu dem wirklichen Lebensbild eines Menschen gehören. Bei Johannes findet sich zwar auch dieses Material der Geschichte Jesu, aber in weit geringerem Maße und dazu meistens in einer eigenartigen Beleuchtung. Zwar ist der große allgemeine Rahmen der evangelischen Geschichte eingehalten, aber die meisten der berichteten Taten Jesu sind keine wirklich geschichtlichen, sondern übernatürliche Mirakel. Diese sind gerade dem Johannes eigentümlich, sein Christus erscheint mitunter fast als ein solcher Magier, wie sich ihn der Gnostizismus ersehnte. Zwar findet sich davon auch ein Einschlag bei den Synoptikern, aber sie kennen doch glücklicherweise vornehmlich ein solches Bild Jesu, wo er rein menschliche, also sittliche Taten vollbringt. Diese uns eigentlich wertvolle Seite an der Person Jesu kommt bei Johannes auffällig kurz weg. Überhaupt ist auf die Taten des johanneischen

Christus nicht allzuviel Gewicht zu legen, denn sie erscheinen, wenn wir der Anweisung des Evangelisten folgen, meistens als Illustrationen zu den Reden Jesu.

Diese Reden Jesu sind neben den Wundergeschichten unserem Evangelium besonders eigentümlich. Rein äußerlich nach ihrer Quantität sind sie bemerkenswert, denn sie nehmen den größten Teil des ganzen Werkes ein. Dann sind sie auch qualitativ von den synoptischen Worten Jesu verschieden; zunächst in der äußeren Form; während Jesus nach den Synoptikern sich entweder mit den anderen in natürlichem Gespräch unterhält oder sie mit kurzen Sprüchen und Gleichnissen belehrt, so werden die langen Reden des johanneischen Christus gewöhnlich durch ein unnatürliches Gespräch eingeleitet und gehen dann in einen lehrhaften Vortrag über, der in seiner Form immer mehr zu einem feierlichen Monolog Jesu wird. Dem entspricht auch der Inhalt der Reden. Bei den Synoptikern verkündigt Jesus rein objektiv die Wahrheiten der Religion und die Grundsätze der Moral; trotz seines Messiasbewußtseins stellt er über seine Person keine Lehre auf, er nimmt sie nicht in seine Verkündigung auf. Bei Johannes redet Jesus umgekehrt ganz subjektiv; alle seine Reden haben ein und dasselbe Thema, nämlich das Wesen seiner Person; sie legen sein Verhältnis zu Gott und zur Welt dar, seine Mittlerstellung zwischen beiden, kurz seine metaphysische Gottessohnschaft. Die Reden sind also alle lehrhaft, sie enthalten lauter Dogmatik.

Diese Betrachtung führt uns selbst schon zu der Erkenntnis, daß der johanneische Christus nicht die geschichtliche Gestalt Jesu ist, wie sie die Synoptiker noch ziemlich treu schildern. Ja, man muß fragen, ob dieser Christus noch überhaupt ein natürlicher Mensch ist, denn nach seinen Reden erscheint er seltsam und wunderbar, nach seinen Taten fast gespenstisch. Bei den Synoptikern haben wir zwar einen mit Gottes Geist erfüllten, aber doch einen wirklichen Menschen von unserem Fleisch und Bein vor uns. Er ist hier der heroische Prophet des kommenden Reiches Gottes, der erhabene

Prediger der höchsten Moral und der heldenhafteste Märtyrer; aber in jeder Beziehung macht er ein wirklich menschliches Leben durch und erfährt eine wirklich menschliche Entwicklung. Diese fehlt zunächst ganz und gar dem johanneischen Christus; er ist vielmehr von Anfang an fertig und bleibt stets und bis zuletzt derselbe, der er am Anfang war. Daher kommt es, daß diese Gestalt trotz ihrer vielen echt menschlichen Züge doch wiederum im großen nicht als ein wirklicher Mensch, wie wir es sind, erscheint; er erlebt in Wirklichkeit keine Geschichte, sondern spielt gewissermaßen nur eine angenommene Rolle ab. Er bleibt deshalb für uns trotz mancher großartigen Zeugnisse seiner wahren Menschlichkeit doch wiederum eine starre Größe, zuweilen fast wie eine Marmorstatue; er zeigt trotz der überwältigenden Größe und Kraft doch zugleich die Einförmigkeit und kalte Pracht, die dem ganzen Evangelium eigen ist. Dazu kommt nun noch, daß er über ein wunderbares Wissen und Können verfügt. Er ist in Wirklichkeit allwissend, er kennt alle Menschen, kennt sein eigenes Geschick und sieht die Zukunft voraus. Zugleich ist er allmächtig, denn seine Wundertaten steigern sich so gewaltig, daß er schließlich aus eigener Macht vom Tode ersteht. Wir stehen damit vor einem großen Rätsel: der johanneische Christus ist ein Mensch, ist es aber auch nicht, sondern ein übermenschliches Wesen. Das Rätsel wird natürlich nicht gelöst, sondern nur gesteigert, wenn man diese Gestalt für den wirklich geschichtlichen Jesus hält; dagegen schwinden mit einem Male alle Schwierigkeiten, wenn man in ihm den fleischgewordenen Logos, den menschgewordenen Gottessohn sieht. Dieser Christus des Johannes ist zwar menschlich und soll es sein, aber er soll zugleich die menschliche Erscheinung des auf Erden erschienenen Gottes sein; dieser Mensch, der das Subjekt der ganzen Geschichtserzählung ist, hat stets die metaphysische Gottessohnschaft zur Voraussetzung, sie bildet stets den Hintergrund der Geschichte. Um uns darüber von vornherein zu belehren, stellt der Evangelist den Prolog voran; dieser

ist demnach der Schlüssel zum Verständnis des Ganzen, er gibt sofort die Lösung des Rätsels, das sich ohne ihn ergeben würde.

Diese kurze Vergleichung des synoptischen Christusbildes mit dem johanneischen genügt zu dem Nachweis, daß sich beide ausschließend zueinander verhalten; weil naturgemäß nur eins von beiden geschichtlich sein kann, so ist ohne Frage das johanneische ungeschichtlich. Dabei ist noch gar nicht einmal auf das hingewiesen, was jedem Laien sofort auffällt, daß nämlich der Verlauf der Geschichte Jesu entstellt wiedergegeben wird, ja, daß die geschichtlichen Tatsachen zuweilen gerade auf den Kopf gestellt werden, wie als ein Beispiel die vorausgestellte Tempelreinigung beweist. Man kommt nur zu Wunderlichkeiten und oft auch zu bedenklichen Ergebnissen, wenn man in falsch verstandener Apologie und in inkonsequenter Halbheit einige Stücke des Evangeliums als geschichtliche Wahrheit retten will. Mag Johannes zuweilen auch einer geschichtlichen Überlieferung folgen, so hat diese Vermutung — denn das ist sie nur, da kein wirklicher Beweis dafür geliefert wird — nicht das Geringste zu bedeuten gegenüber der offenkundigen Tatsache, daß das johanneische Bild von der Person und Geschichte Jesu dem synoptischen aufs stärkste widerspricht.

Eine andere heute weit verbreitete Ansicht ist, daß Johannes, wohl nicht der Augenzeuge und Apostel, in genialer Intuition den wahren inneren Gehalt der Person Jesu in sich aufgenommen und wiedergegeben habe, während ihn die Jünger Jesu und die Augenzeugen nicht fassen konnten. An sich wäre das schon möglich, ob es aber auch hier bei Johannes wirklich der Fall ist, darüber läßt sich meistens eher erbaulich als vernünftig reden. Nach unserer Auffassung steht ohne Frage der echt menschliche Jesus der Synoptiker mit seiner innigen Frömmigkeit und herzgewinnenden Menschenliebe uns als unser Bruder viel näher und an sittlichem Werte viel höher als der johanneische Christus, der bei seiner überwältigenden Größe und Herrlich-

keit niemals Mensch wird und in gewissem Maße stets zu erhaben und unnahbar bleibt.

Wir glauben unserem Verfasser gerechter zu werden, wenn wir sein Werk nicht als wirkliches Lebensbild Jesu, sondern als eine Lehrschrift des großen Theologen auffassen, der mit seiner Christologie die Lehrbildung des Urchristentums zum entscheidenden Abschluß bringt. Damit muß alles andere im Evangelium nur aus der Zeit des Verfassers erklärt werden und wird auch nur so verständlich. Im besonderen gewinnen wir für unsere eigentliche Untersuchung die Stellung, daß wir in der johanneischen Abendmahlsrede nicht geschichtliche Worte Jesu, sondern die lehrhafte Ausführung des Verfassers sehen und von hier aus zu erklären unternehmen. In der Tat werden wir finden, daß die johanneische Abendmahlslehre die bisherige Entwicklung des Abendmahls im Urchristentum genau so beschließt wie seine Christologie die des ganzen Urchristentums.

Wie Johannes im dritten Kapitel das kirchliche Taufsakrament behandelt, so bespricht er im Kap. 6 nach der Erzählung von der Wunderspeisung und im engen Anschluß an die Rede von Christo, dem „Brot des Lebens“ direkt das kirchliche Abendmahlssakrament. Während er hier nur die sakramentale Wirkung der Feier ins Auge faßt, sagt er nichts über ihre äußere Form aus; demnach ist jene für ihn die eigentliche Frage und für uns der alleinige Gegenstand der Untersuchung.

Die Abendmahlsrede 6, 51—59 paßt, wenn wir einmal von der bekannten Schwierigkeit der folgenden Verse absehen, so gut zu der vorhergehenden Rede, daß sie sich als den zweiten Teil der ganzen Rede im Kap. 6 ausweist. Das Thema dieser ganzen lehrhaften Abhandlung, der ganz passend die Erzählung von der Wunderspeisung als Illustration vorangestellt ist, lautet: Die Aneignung Christi als des wahren Lebensbrotes. Dieser Gedanke wird nach den beiden für das antike Denken notwendig zusammengehörenden Seiten dargestellt; im ersten Teil der Rede handelt es sich um die

Aneignung Christi im Glauben, im zweiten Teil um die Aneignung Christi im Kult.

Im ersten Teil der Rede nennt sich der Herr selbst das „Brot des Lebens, das Brot Gottes, welches vom Himmel herabkommt und der Welt Leben gibt; wenn einer von diesem Brote ißt, wird er leben in Ewigkeit.“ Es bedarf keines Beweises, daß das alles bildlich gemeint ist; der Herr vergleicht sich natürlich nur mit einer Wunderspeise, welche dem, der sie genießt, ewiges Leben mitteilt. Der Ausdruck „Brot des Lebens“ ist genau ein solches Bild, wie sie Johannes in seiner eigenartigen Weise noch öfters gebraucht; man denke z. B. an die Ausdrücke „das Licht der Welt“, „das lebendige Wasser“. Der Sinn dieses Bildes ist ganz einfach zu verstehen und wird außerdem vom Verfasser selbst angegeben: „wer zu mir kommt, wird nimmermehr hungern, und den, der an mich glaubt, wird nimmermehr dürsten; wer da glaubt, hat ewiges Leben.“ Wer also an Christum, den Träger und Vermittler des ewigen Lebens, glaubt, empfängt von ihm und durch ihn das ewige Leben.

Bekanntlich ist der Ausdruck „ewiges Leben“ der johanneische Terminus für das religiöse Heilsgut, zugleich die hellenistisch-gnostische Umbiegung und Vergeistigung des früheren Ausdrucks „Reich Gottes“, womit schon Paulus begonnen hatte. Das ewige Leben ist die innere persönliche Gemeinschaft des Menschen mit Gott; sie ist nicht durch eine künftige Katastrophe sinnlicher Art, woran die Urgemeinde glaubte, bedingt, aber auch nicht, wie Paulus es sich vorstellte, durch das geschichtliche Ereignis des Todes Christi, sondern vielmehr durch die Erkenntnis Gottes, welche tief im menschlichen Herzen als ein von Gott hineingelegter Keim ruhend durch die Erscheinung des Logos zu lebendigem Wachstum erweckt wird. Wer sich daher von diesem Licht- und Lebensspender erweckt fühlt und sich gläubig zu ihm bekennt, dem teilt er seine ganze Lebensfülle mit.

Diese Idee kleidet der Evangelist nach seiner bekannten Weise in einen bildlichen Ausdruck und nennt im Anschluß an die Speisungsgeschichte und im Hinblick auf die folgende Abendmahlsrede Christum selbst, seine Person, das Brot des Lebens, welches von den Gläubigen als Speise des ewigen Lebens genossen wird. Wir betonen dabei ausdrücklich, daß hier der Ausdruck φαγεῖν durch das Bild vom Brote veranlaßt ist, also mit zum Bilde gehört und bildlich zu verstehen ist; Christum essen bedeutet an ihn glauben, wie Johannes es später (7, 37 f.) selbst sagt. Die ganze bisherige Rede ist eine echt johanneische Bilderrede; ihr Thema, ihre Pointe ist der bildliche Genuß Christi.

Ganz anders wird es nun im zweiten Teil der Rede (51—59), wo die Aneignung Christi im Kult, im Sakrament des Abendmahls behandelt wird. Der Herr knüpft die neue Darlegung an die bisherige an mit den Worten: „und zwar ist das Brot, welches ich geben werde, mein Fleisch für das Leben der Welt.“ Daß aber diese Worte im schroffsten Gegensatz zu den bisherigen nicht mehr bildlich, sondern eigentlich zu verstehen sind, beweist ihre Wiederholung in der schärferen Formulierung: „wenn ihr nicht das Fleisch des Menschensohnes esset und sein Blut trinket, so habt ihr kein Leben in euch“. Jeder unbefangene Leser kann diese Worte nicht mehr bildlich verstehen, besonders nach dem Einwurf der Juden: „wie kann uns dieser sein Fleisch zu essen geben?“, den der Evangelist keineswegs als falsch zurückweist. Wären diese Worte noch bildlich aufzufassen, so wäre das eine so unzweckmäßige und unnötige, dabei aber eine so ungeschickte und törichte Wiederholung des im ersten Teil der Rede behandelten Gedankens, kurz eine solche Widersinnigkeit, wie wir sie keinem Schriftsteller, geschweige denn unserem Evangelisten, zutrauen können. Vielmehr geht dieser zu etwas ganz Neuem über, wie schon der neue Einwurf der Gegner anzeigt, der nach johanneischem Stile eine neue Gedankenreihe in der Rede Christi einleitet. Als ein passendes Gegenstück zu dem bildlichen Genuß

Christi im Glauben will nun der Evangelist den realen Genuß von Christi Leib und Blut im Abendmahl darstellen; im Gegensatz zu dem bisherigen bildlichen Genuß soll nun der reale Genuß das Thema, die Pointe des neuen Teils der Rede sein. Das sagt uns Johannes mit aller Deutlichkeit, wenn er zunächst den Ausdruck σῶμα durch den materialistischen σάρξ ersetzt, dann aber statt des bisherigen „φαγεῖν“ plötzlich „τρώγειν“ gebraucht, was er nur absichtlich tun kann. Der Ausdruck „τρώγειν“ bezeichnet nun das Zerbeißen mit den Zähnen, ist also der drastischste und deutlichste Ausdruck, der sich für den realen Genuß einer Speise wählen läßt. Darnach wird Leib und Blut Christi im Abendmahl — denn nur daran kann jeder Leser der Worte V. 53 denken — in der realsten Weise genossen, ja mit den Zähnen zerbissen; das ist also eine so krasse Vorstellung, die unwillkürlich an das Verschlingen des Opfertieres in den Dionysosmysterien erinnert. Die Vorstellung des Ignatius vom realen Genuß des Leibes und Blutes Christi ist hier also aufgenommen und noch gesteigert worden. Wenn unser Evangelist ferner sagt: „wer mein Fleisch isset und mein Blut trinket, der hat ewiges Leben“, so vermittelt nach seiner Meinung der Genuß von Leib und Blut Christi ewiges Leben; diese sind also hier Symbole des Lebens, nicht des Sühnetodes Christi.

Es ist daher berechtigt, wenn Pfleiderer (a. a. O. II, 499) bemerkt: „Ganz in diesen Spuren der Mysteriensprache seiner Zeit bewegt sich der Evangelist in 6, 51—59: Fleisch und Blut Christi ist für ihn ein Doppelausdruck für das in Christi Person der Welt zum geistlichen Nahrungsmittel, d. h. zum Mittel unsterblichen Lebens gegebene gottmenschliche Leben.“ Schief ist jedoch an dieser Behauptung meines verehrten Lehrers, daß Fleisch und Blut Christi nur ein Doppelausdruck der Mysteriensprache für sein gottmenschliches Leben, also bildlich dafür gebraucht sein sollen, wie ja auch schon früher Pfleiderer das paulinische κοινωνία τοῦ σώματος καὶ αἵματος dahin deutete, daß Leib und Blut Christi hier ein doppelter

Ausdruck für das persönliche Leben Christi seien. Wenn man aber Fleisch und Blut in dieser bildlichen Weise als Ausdruck für das Leben der Person oder für das persönliche Leben auffaßt, dann sind sie folgerichtig auch nur eine bildliche, keine wirkliche Speise. Letzteres ist nun bei Johannes der Fall, denn die Pointe des zweiten Teiles der Rede war, wie wir gesehen haben, gerade der reale Genuß im Gegensatz zu dem bildlichen Genuß im ersten Abschnitt. Was wird nun real genossen? Nicht die Speisen Brot und Wein, denn das ist selbstverständlich; aber ebensowenig das gottmenschliche Leben Christi, denn dieses kann nur bildlich genossen werden, wie auch der erste Teil der Rede uns gezeigt hat. Vielmehr werden, wie Johannes ausdrücklich sagt, Fleisch und Blut Christ real, nicht bildlich genossen. Daraus folgt aber, daß sie reale und objektive Größen sind und kein bildlicher Ausdruck, daß sie keine bildliche, sondern eine wirkliche Speise sind. Sie sind allerdings eine Wunderspeise, die ewiges Leben mitteilt, daher also Symbol und Vehikel, aber kein bildlicher Ausdruck desselben. Wir haben hier schon die kirchliche Lehre vor uns, nach der ja Leib und Blut Christi objektive, fast materielle Dinge sind. Zu dieser Vorstellung haben wir eben keine Parallele in der antiken Religion; sie ist deshalb das eigentliche religionsgeschichtliche Problem.

Die krasse Vorstellung des Johannes vom realen Genuß im Abendmahl ist die naturgemäße Fortsetzung und der Abschluß der überkommenen Vorstellung des Paulus und Ignatius, daß Leib und Blut Christi empfangen, respektive genossen werden. Es ist daher auch nur eine Verschiebung, keine neue Vorstellung und Lehre, wenn für den Evangelisten Leib und Blut Christi nicht mehr die Symbole seines Sühnetodes, sondern seines göttlichen Lebens sind. Johannes, der hellenistische Systematiker, der sich ganz an die hellenistische Seite der paulinischen Theologie hält, hat die Geistlehre des Paulus aufgenommen und folgerichtig durchgeführt; für ihn ist daher Christus der göttliche Logos, welcher der Welt das

ewige Leben bringt. Dementsprechend ist das Abendmahl die Gemeinschaft mit dem Lebensspender, welche dem Gläubigen die Teilnahme an seinem göttlichen Leben vermittelt. Es ist die Tat des Systematikers, wenn Johannes die Lücke der paulinischen Abendmahlsauffassung ausfüllt und als erster ausdrücklich Leib und Blut Christi als die Symbole des Lebens bezeichnet (6, 54). Hatte sich Paulus mit der Aufnahme des Sakraments auf den Boden der hellenistischen Mysterien gestellt und war ihm Ignatius darin gefolgt, so ist Johannes mit der Umdeutung von Leib und Blut Christi darin einen Schritt weiter vorwärts gegangen. Er hat die altkirchliche Lehre wirklich durchgeführt, daß im Abendmahl Leib und Blut Christi eine wahre Wunderspeise zur Erlangung des ewigen Lebens, ein φάρμακον ἀθανασίας seien. Dieser Gewinn einer abgerundeten Abendmahlslehre hat dem Theologen Johannes doch eine Unebenheit nach einer anderen Seite hin gekostet: er setzt sich mit den Worten der Abendmahlsberichte in Widerspruch, nach denen zweifellos Leib und Blut Christi nur die Symbole seines Sühnetodes sind. Wir werden später darauf zurückkommen.

Bishier her ist die johanneische Abendmahlslehre klar und einfach und wegen ihrer engen Verwandtschaft mit der paulinischen und ignatianischen verständlich und einleuchtend. Nun aber werden bekanntlich in den folgenden Versen (60 ff.) solche Aussagen hinzugefügt, die den bisherigen aufs schärfste zu widersprechen scheinen. Besonders auffällig, ja geradezu eklatant erscheint dieser Widerspruch für den heutigen Leser in den Worten: „der Geist ist es, der lebendig macht, das Fleisch nützt nichts“, eine Äußerung, in der noch dazu, wie man richtig empfunden hat, der Evangelist seine eigene besondere Meinung durchblicken läßt. Man möchte glauben, daß Johannes hier seine ganze bisherige Ausführung widerrufe. Freilich wäre dieses nun etwas so Ungeheuerliches und Widersinniges, daß es dann viel annehmbarer wäre, die ganze Abendmahlsrede für unecht zu erklären, was bekanntlich auch einige Forscher vorgeschlagen haben. In Wirklichkeit sind

nun aber die Verse 60 ff. keine Widerrufung der Abendmahlsrede, sondern, so paradox es zunächst klingen mag, ein Kommentar dazu. Um dies zu erkennen, mache man sich den wahren Zusammenhang der neuen Rede mit der vorhergehenden klar.

Während zuerst nur die Juden an dem realen Abendmahlsgenuß Anstoß nehmen, so erscheint er jetzt auch vielen Jüngern Jesu als eine „harte Rede“. Geben wir nun einmal die fingierte Situation der vorliegenden Kontroverse auf und versetzen diese in ihre wahre geschichtliche Situation, d. h. in die Zeit des Evangelisten, so ergibt sich, daß nicht nur die Juden und Judenchristen, sondern auch hellenistische Christen der Abendmahlslehre des Johannes widersprechen. Wenn nun hellenistische Zeitgenossen des Evangelisten den Genuß von Leib und Blut Christi im Abendmahl verwerfen, so tun sie es nicht aus den Erwägungen, die uns heute leiten. Der antiken Welt erscheint ja diese Vorstellung nur als eine gewisse Abart des allbekannten sakramentalen Essens, daher keineswegs so absurd wie uns. Es ist daher der Ausnahmefall, wenn hellenistische Christen den realen Abendmahlsgenuß ablehnen. Nach der antiken Denkweise beurteilt können die Gründe dafür nur in spiritualistischen Anschauungen, also wohl auch in doketischen Ansichten von Christus liegen; die beste und einfachste Erklärung ist daher, daß die Abendmahlsgegner des Johannes Gnostiker sind. Der Evangelist steht also hier denselben Gegnern gegenüber wie sein Vorgänger Ignatius, dem sie den realen Abendmahlsgenuß als materiell-sinnlich und deshalb als unwürdig und dazu auch allerdings als irrational bestritten. Diesen ihren Einwendungen stand Ignatius, wie wir sahen, hülflos gegenüber; er behauptete einfach das Mysterium, daß Leib und Blut Christi im Abendmahl genossen würden. Durch die Lehre vom Fleisch gewordenen Logos hat nun Johannes den Doketismus der Gnostiker überwunden und damit zugleich ihren Widerspruch gegen die kirchliche Abendmahlsauffassung prinzipiell beseitigt. Wenn es ihm nun noch gelingt, das Problem, das die Abend-

mahlsauffassung des Ignatius stellt, zu lösen, indem er, ohne das Mysterium aufzugeben, doch den Genuß von Leib und Blut Christi verständlich und unanstößig machen kann, so mußte nun offenbar die kirchliche Auffassung vom realen Abendmahlsgenuß umgekehrt eine scharfe Waffe gegen den Doketismus der Gnostiker werden. Dies ist der Sinn der ganzen johanneischen Abendmahlsrede, und in unserm Abschnitt unternimmt er es, den Anstoß am kirchlichen Mysterium zu beseitigen. Er konnte dies aber, weil er der kirchliche Gnostiker ist, der gar wohl die Berechtigung des Anstoßes erkannte, den die Gnostiker in doppelter Hinsicht an der üblichen Abendmahlsauffassung nahmen, daß nämlich 1. der Genuß der Symbole des Sühnetodes Christi, d. h. seines irdischen Leibes und Blutes, in der Tat absurd sei, und daß 2. die starke Betonung des realen Genusses leicht zu der Vorstellung von einer magischen Wirkung des Sakraments hinführe. Auf diese berechtigten Einwendungen seiner Gegner will der Evangelist in den Versen 60 ff. antworten; dieses neue Stück der Rede ist also keineswegs eine Widerrufung der vorgetragenen Abendmahlslehre, sondern vielmehr ein Kommentar dazu.

Die Aufklärung über den ersten Punkt gibt Vers 62: „wenn ihr nun sehet den Sohn des Menschen dahin aufsteigen, wo er zuvor war“, Worte, die durchaus nicht eine Steigerung des Rätsels enthalten, wie es unserem heutigen Denken erscheinen möchte, sondern gerade seine Lösung angeben. Wenn Johannes nämlich auf die Himmelfahrt und Erhöhung Christi hinweist, so sagt er auf die Einwendung der Gnostiker aus, daß nicht der irdische Mensch, sondern der Erhöhte, der göttliche Logos und Geist der Herr des Sakramentes sei und des ewigen Lebens, das er dabei den Teilnehmern spendet. So lange nun der Logos die Menschennatur trägt, ist die Fülle von Leben und Geist in ihm verschlossen; sobald er aber das irdische Staubgewand abgelegt und das himmlische Strahlenkleid wieder angetan hat, vermag er ungehindert in reichstem Maße den Seinen Geist und Leben mitteilen, sowohl

im Glauben als im Sakrament. Wie in der Taufe der erhöhte Herr sich als Geist den Menschen mitteilt, so tritt er gleichfalls als solcher im Abendmahl mit den Teilnehmern in reale Lebensgemeinschaft. Ist diese Kommunion aber, wie es überkommene Anschauung ist, an den realen Genuß von Leib und Blut Christi gebunden, so handelt es sich naturgemäß um den himmlisch-pneumatischen Leib, den der verklärte Herr als seinen wahren wieder angenommen hat. Der irdisch-sinnliche Leib kommt gar nicht in Betracht, denn wie könnte sich dieser mit den Elementen verbinden? Dagegen vermag dies der verklärte Leib Christi in geheimnisvoller und realer Weise genau so, wie der Logos sich mit der Menschennatur verbindet. Mit Recht haben daher die Zeitgenossen des Evangelisten, wie Justin, diese Herablassung von Leib und Blut Christi in die Abendmahlselemente als ein Gegenstück der Menschwerdung des Herrn aufgefaßt. Johannes führt also den Gedanken vom verklärten Leib und Blut Christi neu in die Abendmahlsvorstellung ein, um das Mysterium verständlich und unanstößig zu machen und für die kirchliche Auffassung den Sieg zu gewinnen. Jedenfalls ist diese Argumentation, die Johannes hier gebraucht, für das antike Denken eine folgerichtige Widerlegung des Bedenkens der Gnostiker, mag sie uns Heutigen noch so fragwürdig erscheinen.

Damit hat Johannes das Problem gelöst, das sich notwendig aus der neuen Sakramentslehre des Paulus und Ignatius ergeben mußte, und das man damals noch nicht als solches empfand und erkannte. Wenn Ignatius und nach ihm die kirchliche Überlieferung mit Recht den realen Abendmahlsgenuß betont, so ist dabei nach der Ansicht des Johannes nicht zu vergessen, daß der Genuß des verklärten Leibes und Blutes Christi gemeint ist; diese sind die Symbole und das Vehikel seines göttlichen Lebens, nicht sein irdischer Leib und irdisches Blut, welche Symbole seines Sühnetodes sind. Wir sehen daran, daß die Worte der Berichte, welche zweifellos auf den irdischen Leib Christi und sein Blut als den Symbolen des Sühnetods hinweisen, der kirchlichen Abendmahlsauffassung

fremd und von ihr umgedeutet werden mußten. Dies hat Johannes auch nicht vermeiden können, weil, wie wir sahen, von Anfang an Heterogenes verbunden worden ist.

Das andere Bedenken der Gnostiker gegen den realen Abendmahlsgenuß war das, daß dieser, allzu stark betont, leicht zu der Vorstellung von einer magischen Wirkung des Sakraments führen konnte. Diesen Irrtum vom opus operatum des Sakraments, der sich wahrscheinlich schon damals in den breiteren Schichten der kirchlichen Gemeinde eingestellt hat, bekämpft der wahrheitsliebende Evangelist mit dem energischen Worte: „Der Geist ist es, der lebendig macht, das Fleisch nützt nichts.“ Wie die Geistesmitteilung in der Taufe als die religiöse die eigentliche Wirkung ist, so ist eine ähnliche Geistesmitteilung, die Gemeinschaft mit Christus, die eigentliche Wirkung des Abendmahls. Dazu ist es kein Widerspruch, wenn Johannes der antiken Anschauung entsprechend diese Geisteswirkung an ein Vehikel knüpft; das Taufwasser gehört zum Sakrament wie Leib und Blut Christi, die sich im Abendmahl mit den Elementen verbinden. So ist also der rätselhafte Vers 63 kein Widerspruch zu der Abendmahlsrede, sondern ein trefflicher Kommentar dazu. Nach Johannes erfolgt also im Abendmahl die Aneignung Christi durch den realen Genuß seines verklärten Leibes und Blutes; diese Lehre ist die spätere kirchliche und der legitime Ausgang in der Geschichte des Abendmahlssakramentes im Urchristentum.

Obwohl die von uns festgestellte Abendmahlslehre des Johannes als wohl abgerundet und in sich geschlossen erscheint, spricht man sie ihm doch oft genug ab, weil sie mit ihrem Materialismus dem geistigen Charakter seines Evangeliums widerspreche. Allein dieses Urteil ist vom dogmatischen, nicht vom geschichtlichen Standpunkt aus gefällt; unser Evangelium ist keineswegs in spiritualistischer Weise, sondern nicht anders geistig, als es der ganze Hellenismus ist. Freilich ist für uns die Sakramentslehre des Johannes materialistisch, aber das ist sie nicht allein, denn nicht weniger materialistisch ist seine Auffassung der Wunder. Während er in wunder-

barer Weise den Glauben als die Wirkung der göttlichen Wahrheit auf das Menschenherz schildert, berichtet und erdichtet er trotzdem die gröbsten Wundergeschichten, in denen Christus als ein großer Magier erscheint. Diesen massiven Wunderglauben teilt Johannes gerade mit dem Hellenismus, und es ist ungeschichtlich, dies leugnen zu wollen. So gut aber wie die Wundererzählungen paßt die Abendmahlslehre des Evangelisten zu seiner gesamten theologischen Stellung, ja, sie erklärt sich aus dieser ebenso, wie die Feier der Urgemeinde aus ihrem eschatologischen Glauben und das Abendmahl des Paulus aus seiner gesamten theologischen Stellung. Vollkommen klar und deutlich wird uns die Abendmahlslehre des Johannes, wenn wir in Kürze noch seine Stellung als kirchlicher Lehrer ins Auge fassen.

Unser Evangelist ist der „kirchliche Gnostiker" (Pfleiderer). Er ist zunächst der Gnostiker unter den urchristlichen Lehrern. Als solcher hat er die Neuheit und Vollkommenheit der christlichen Religion erkannt; sie ist auch ihm der Abschluß und die Erfüllung aller Religionen. Dies ist sie aber, weil sie die absolut geistige Religion ist, die nur eine geistige Gottesverehrung, ein Anbeten Gottes im Geist und in der Wahrheit kennt. Das Christentum ist daher auch die Menschheitsreligion, und als solche hat es die bisherigen Hüllen abgestreift. Einerseits sind die nationalen und gesetzlichen Schranken der jüdischen Religion, die Paulus im heißen Kampfe stürzte, bis auf die letzten Spuren verschwunden. Andrerseits ist der eschatologische Glaube der christlichen Gemeinde abgetan; während noch Paulus die Parusie Christi erwartete, deutet sie Johannes um in das geistige Einziehen des Herrn in die Herzen seiner Gläubigen. Die chiliastische Erwartung eines irdischen Messiasreiches, wie sie 14, 22 die Frage des enttäuschten Judas ausspricht, weist der Evangelist mit schweigender Verachtung zurück, denn der Herr bereitet im Himmel die Wohnstätte für die Seinigen. Mit der Parusiehoffnung hat Johannes auch den Pessimismus des eschatologischen Glaubens aufgegeben. Zwar wird die jetzige Welt von dem Teufel als

ihrem Fürsten regiert, aber in ihr wirkt zugleich der Logos, um Wahrheit und Leben denen zu bringen, die darnach verlangen. Die Welt ist nicht ganz verderbt, sondern in ihr gibt es etwas Göttliches, das gläubige Menschenherz in seiner Sehnsucht nach Gotteserkenntnis und ewigem Leben. Unser Evangelist ist der christliche Plato; er hat das geheime Seufzen seiner Zeit nach Offenbarung wunderbar tief belauscht und als die Antwort des Menschen auf die Anfrage Gottes durch seinen Sohn erkannt. Darum findet sich in unserem Evangelium das Herrlichste und Tiefste, was je ein Mensch über die religiösen Dinge auszusagen vermochte. In dieser Beziehung ist Johannes ganz Gnostiker und Hellenist, und man kann sagen, daß der gnostische Hellenismus seine geschichtliche Aufgabe erfüllte, indem er unseren Evangelisten hervorbrachte. Die Persönlichkeit des Johannes ist ein wahrhaft lebendiges Zeugnis für das, was die christliche Religion alles dem Hellenismus verdankt, nämlich ihren idealen und geistigen Charakter. Grundfalsch ist daher die Behauptung, daß der Hellenismus als ein fremdes Element später in die christliche Religion eingedrungen sei, oder daß er sie gar verderbt habe.

Aber Johannes ist auch der kirchliche Gnostiker. Dieses konnte er sein, weil er der wahre Gnostiker ist, der nicht in dem Gegensatz zur kirchlichen Tradition beharrte, sondern über die Gegensätze die innere Einheit erkannte. In der Größe seines Universalismus kam er, nicht aufzulösen, sondern zu erfüllen. Weil er mit den Augen der Liebe zu schauen vermochte, verwarf er nicht den Gemeindeglauben als eine Mißentwicklung und Verkehrung, sondern gestand ihm seine Berechtigung und Notwendigkeit zu. Er teilte nicht die Lieblosigkeit der Gnostiker, welche sich wegen ihrer höheren Erkenntnis für die wahren Christen hielten und die anderen für minderwertig erklärten. Weil Johannes in seiner Größe vielmehr die ihm verliehene Erkenntnis als ein besonderes Gnadengeschenk ansah, hat er sie nicht als Maßstab des Urteils über andere angelegt und sie auch garnicht den anderen aufdrängen wollen, ganz darin die

Einsicht des Paulus teilend, daß die Erkenntnis aufbläht, die Liebe aber erbaut. Daher war ihm der Gemeindeglaube nicht ein Gegenstand der Verachtung, sondern der schonenden Liebe. Zwar sucht er allenthalben die Anschauungen und Vorstellungen seiner Zeitgenossen zu veredeln und zu vergeistigen, aber er hat auch Schonung geübt, wo es nötig war. Er hielt es zwar für seine Pflicht, die unfruchtbare und gefährliche Parusiehoffnung zu bekämpfen, aber ebenso wollte er die enttäuschte Gemeinde über den ihr schmerzlichen Verlust trösten. Wegen seiner hohen Erkenntnis war er selbst über den eschatologischen Glauben erhaben, aber diese durfte er nicht der Gemeinde zumuten, wenn er ihnen nicht Stein statt Brot geben wollte. Da war nun der Kult, das Sakrament nach antiken Begriffen das richtigste Mittel, die enttäuschte Gemeinde zu trösten und ihren Glauben zu schützen. Mit dem Sakramentsglauben ist im Urchristentum der eschatologische Glaube der Gemeinde überwunden worden; den Anfang hat Paulus gemacht, wie wir gesehen haben, Johannes hat auch hier sein Werk zu Ende geführt. Die urchristlichen Lehrer haben mit vollem Bewußtsein die Sakramente eingeführt, weil sie die Notwendigkeit dafür erkannten. Es ist unberechtigt und ungeschichtlich, ihnen daraus den Vorwurf von Verweltlichung des Christentums zu machen, denn ihr Sakramentsglaube ist grundverschieden vom antiken Mysterienglauben und steht, sittlich beurteilt, über dem eschatologischen Glauben der Urgemeinde, so daß auch hierin ein Fortschritt, keine Verkehrung zu erkennen ist. Johannes zeigt sich in seiner ganzen Größe, wenn er den Unmündigen nicht feste Speise, sondern Milch gibt, die sie vertragen können. Er übernimmt daher auch die überkommene Abendmahlslehre und gestaltet sie so um, wie wir es gefunden haben. Von seiner gesamten theologischen und kirchlichen Stellung aus erklärt sich seine Abendmahlslehre aufs beste und einfachste.

§ 24. Das Abendmahl in der Apostellehre.

Während das Johannesevangelium nur lehrhafte Ausführungen über das Abendmahlssakrament, aber keine

Beschreibung der äußeren Feier enthält, so setzt umgekehrt die Apostellehre die lehrhafte Auffassung des Abendmahls als bekannt voraus und bringt dafür wertvolle Angaben über die Gestaltung der Feier. Es hängt diese Erscheinung mit dem ganzen Charakter der Schrift zusammen, die treffend als ein Katechismus des christlichen Lebens bezeichnet worden ist; sie will eine praktische Belehrung über die Dinge geben, die nach der damaligen Auffassung den Inhalt des christlichen Lebens ausmachen. Daher beschreibt unser Verfasser zunächst in einer ganzen Reihe von Sprüchen und Mahnungen die christliche Sittlichkeit, deren Motto und Grundgedanke die Liebe zu Gott und dem Nächsten ist. Darauf belehrt er über die christliche Gemeinde in der Form, daß er über ihre besonderen Handlungen (Taufe, Fasten, Gebet und Abendmahl) und über die wichtigsten Dinge des Gemeindelebens (Gottesdienst und Gemeindeverfassung) Anweisungen gibt; zu demselben Zweck fügt er noch einige Verhaltungsmaßregeln hinzu betreffs der Apostel, Propheten und durchreisenden Glaubensbrüder. Schließlich wird über die christliche Hoffnung unterrichtet, indem nach kurzen Ermahnungen zur Wachsamkeit in prophetischer Weise ein eschatologisches Bild gezeichnet wird. Ihrem praktischen Zweck entsprechend ist unsere Schrift nicht das eigene und einheitliche Werk des Verfassers, sondern eine Sammlung und Auswahl von bereits vorhandenem Material. Die literarische Einheit ist natürlich der einzelne Spruch, die einzelne Regel und das einzelne Gebet; durch Zusammenfügung dieser vielen Einheiten ist die Schrift entstanden, wie ein Mosaikgemälde durch die Zusammensetzung der vielen einzelnen Steinchen. Der Verschiedenheit des verwendeten Materials entsprechend können wir auch verschiedene Stile wahrnehmen. Obschon die Apostellehre nichts Neues fordern, sondern nur das Bestehende mitteilen will, so ist doch ihrem Zweck der praktischen Belehrung entsprechend die überwiegende Form der Stil der Aufforderung, des Gebotes; in dieser Form erscheinen naturgemäß alle Sprüche, welche zur christlichen

Sittlichkeit ermahnen, und alle Regeln, die über die Handlungen und Ordnungen der Gemeinde mitgeteilt werden. Dafür tritt an den Stellen, wo über ein Falsches und Gegensätzliches belehrt wird, wie über den Weg des Todes und die falschen Propheten, naturgemäß der Stil der bloßen Beschreibung ein. Sodann nehmen wir noch zwei Stile wahr, die ganz andersartig und dem Zweck der praktischen Belehrung nicht homogen sind, nämlich der Stil des Gebetes in den angegebenen Gebeten und der Stil der prophetischen Weissagung in dem eschatologischen Schlußgemälde. Diese beiden Stile sind offenbar von dem Verfasser aufgenommen worden und beweisen damit ihrerseits, daß auch dieses Material nicht Eigentum des Schriftstellers ist. Seine schriftstellerische Leistung besteht demnach nicht in der eigenen Hervorbringung, sondern in der Sammlung, Auswahl und Ordnung von bereits Vorhandenem. Unser Verfasser ist also ein Kompilator, und zwar ein recht geschickter, denn der ganze Stoff ist von ihm geschmackvoll und übersichtlich gruppiert und zu einem kunstreichen Gebilde zusammengesetzt worden; hierin kommt er fast dem Evangelisten Matthäus gleich, dessen Bergpredigt, Aussendungs- und Gleichnisrede Jesu ja Muster kompilatorischer Arbeit sind.

Dem Zweck und der Form der ganzen Schrift entspricht auch das über das Abendmahl mitgeteilte Material; es werden zunächst einige kurze Angaben über die Gestaltung und den Vollzug der äußeren Feier gemacht, dann aber ausführlich die Gebete berichtet, welche zu Anfang und zu Schluß der Feier gesprochen wurden. Wir haben demnach die Aufgabe, zuerst die äußere Gestaltung der Feier und darauf die Gebete für sich ins Auge zu fassen.

Was zunächst die äußere Gestaltung der Feier betrifft, so ist die eine Tatsache von entscheidender Bedeutung, daß das Abendmahl, die Eucharistie, in seiner Form noch mit der Agape identisch, also noch eine wirkliche Mahlzeit ist. Man bestreitet das indessen noch heute und behauptet, daß im Kap. 9 nur das Liebesmahl beschrieben werde, während

Kap. 10 die Eingangsgebete zum Abendmahl enthalte, das als gesonderter Akt jenem folgte. Dazu beruft man sich einerseits auf die Worte des Schlußgebetes in Kap. 10: εἴτις ἅγιός ἐστιν, ἐρχέσθω· εἴτις οὐκ ἐστι, μετανοείτω, womit nur ein Herantreten zum Empfang des Sakraments gemeint sein könne. Andrerseits soll der Anfang von Kap. 10 (μετὰ τὸ ἐμπλησθῆναι = „nachdem ihr die Handlung vollendet habt") anzeigen, daß die eine Handlung, die Agape, abgeschlossen sei und nun zu einer anderen, dem Abendmahlssakrament, übergegangen werde. Was den ersten Einwand betrifft, so ist offenbar die irrtümliche Vorstellung vorausgesetzt, daß die Teilnehmer zum Empfang des Sakraments zu dem, der es austeilte, herantraten. Aber von dieser später üblichen liturgischen Form des Abendmahls kann nach allem Bisherigen im Urchristentum noch keine Rede sein, vielmehr sind Brot und Wein einfach von Hand zu Hand im Kreise weitergegeben worden. Auch Justin, der das Abendmahl bereits als einen liturgischen Akt beschreibt, kennt noch nicht das Herantreten zum Empfang, sondern bemerkt ausdrücklich, daß die Diakonen die Abendmahlsspeisen unter den Gemeindegliedern, sogar den abwesenden, verteilten. Auf den wahren Sinn der betreffenden Worte kommen wir bei der Betrachtung der Gebete zu sprechen. Der zweite Einwand ist ferner deshalb nicht stichhaltig, weil der Ausdruck μετὰ τὸ ἐμπλησθῆναι mit mindestens demselben Recht „nachdem ihr gesättigt (wörtlich: „angefüllt") seid" heißen kann. Dagegen weisen nun die Ausdrücke und Begriffe in Kap. 9: εὐχαριστία, ποτήριον, ἁγία ἄμπελος und κλάσμα deutlich auf das Abendmahl selbst hin; ebenso setzt die Bemerkung 9, 5, daß kein Ungetaufter an der Eucharistie teilnehmen dürfe, offenbar voraus, daß die mitgeteilte Handlung eben das Abendmahl ist. Dann sind die Gebete in Kap. 10 als solche aufgefaßt, die am Schluß der Feier, nicht am Anfang, gesprochen wurden. Dazu kommt, daß nach unseren bisherigen Untersuchungen der eigentlich sakramentale Akt an die Segnung und den Genuß von Brot und

Wein geknüpft war; wenn daher in Kap. 9 sofort die Gebete über den Kelch und das Brot des Abendmahls mitgeteilt werden, so wird damit der eigentliche Abendmahlsakt ganz richtig an den Anfang der Feier angesetzt, was wir früher annehmen mußten. Es ist also die Eucharistie der Apostellehre zweifellos noch ein wirkliches Mahl, das gemeinsame Mahl der Christen. Dafür spricht auch, daß in Kap. 14, wo noch einmal das Abendmahl als kultische Feier beschrieben wird, dafür der ursprüngliche Ausdruck „Brotbrechen“ gewählt ist.

Was ferner den Vollzug der Feier betrifft, so werden uns zunächst die Gebete mitgeteilt, die zu Anfang und zu Schluß derselben gesprochen wurden. Beidesmal sind es Dankgebete für die empfangene leibliche uud geistige Nahrung, denen sich dann je ein Bittgebet eschatologischen Inhalts, nämlich eine Bitte um die Erlösung der Gemeinde aus dieser Welt, anschließt. Recht bemerkenswert ist dabei, daß für Kelch und Brot besonders gedankt wird, und zwar für den Kelch zuerst. Dies beides entspricht genau den jüdischen Tischgebeten und bestätigt mit aller Deutlichkeit, daß wir früher mit Recht nach dem Vorgange Spittas als erste Form des Abendmahls die des jüdischen Brudermahls postuliert haben. Diese Gebete der christlichen Feier sind demnach zweifellos im Anschluß an die jüdischen Tischgebete entstanden. Der Verfasser hat sie offenbar aus der Praxis irgend einer Gemeinde entnommen und teilt sie mit, weil sie ihm besonders als liturgische Abendmahlsgebete zusagten. Sie sollen nach seiner Meinung aber nur Muster von Abendmahlsgebeten, noch keine festen und ausschließlich gebrauchten Formeln sein, wenn er ausdrücklich für die Propheten die Freiheit fordert, Dankgebete zu sprechen, so viel sie wollen. Aus der Gemeindepraxis stammt zweifellos auch die Mahnung Kap. 14, bei (oder: „vor“) der Feier ein Sündenbekenntnis abzulegen und Versöhnung untereinander zu schließen. Diese Sitte, welche unser Verfasser zur Regel gemacht wissen will, entstand wahrscheinlich in Anlehnung an Ermahnungen Jesu zur Versöhnlichkeit;

vornehmlich wird der Spruch Matth. 5, 23f., der sich auf die jüdische Opferfeier bezieht, bald auf das Abendmahl angewendet worden sein, als man begann, in ihm die christliche Opferfeier zu sehen, wofür unser Verfasser selbst ein Zeuge ist. Wenn er ferner die Forderung 9, 5 aufstellt: „keiner aber esse und trinke von eurer Eucharistie, der nicht auf den Namen des Herr getauft ist,“ so hält er für nötig, das ausdrücklich zu gebieten, was früher selbstverständlich war, daß nämlich das Abendmahl als die interne Feier der christlichen Gemeinde aufgefaßt werde. Besonders interessant ist das Gebot 14, 1, daß das Abendmahl am „Herrntage“, d. h. am Sonntag gefeiert werden soll, also an dem Tage, an dem zweifellos schon damals auch die Erbauungsversammlung stattfand, wie der Brief des Statthalters Plinius von Bithynien an den Kaiser Trajan beweist. Wir können den Angaben dieses Dokuments auch darin folgen, daß wir die Erbauungsversammlung am Morgen, die Abendmahlsfeier dagegen am Abend ansetzen; solange das Abendmahl noch eine wirkliche Mahlzeit war, wird es nach antiker Sitte gegen Abend stattgefunden haben.

Die Festsetzung eines bestimmten Tages und die Vorschriften betreffs einer liturgischen Ausgestaltung des Abendmahls beweisen deutlich, daß dieses, obschon noch eine wirkliche Mahlzeit, doch schon eine Feier mit ausgesprochen kultischem Charakter ist. Wenn nicht mehr alltäglich, sondern nur an einem bestimmten Tag in der Woche das Abendmahl gehalten wird, so ist es offenbar nicht mehr die tägliche Mahlzeit, wie in der Urgemeinde, sondern eine kultische Feier, die nur noch die Form eines Mahles hat. Dieser kultische Charakter, den wir schon bei dem paulinischen Herrnmahl annehmen mußten, wird hier also deutlich vorausgesetzt. Dafür spricht aber auch noch, daß nach der Ansicht unseres Verfassers die Eucharistie das Opfer ist, das die christliche Gemeinde Gott darzubringen verpflichtet ist. „Am Herrntage kommt zusammen, brecht das Brot und dankt, nachdem ihr dazu (oder: „zuvor“) eure Sünden bekannt habt,

damit euer Opfer rein sei. Jeder aber, der einen Streit mit seinem Genossen hat, trete nicht mit euch zusammen, damit euer Opfer nicht verunreinigt werde. Denn das sind die Worte des Herrn: An jedem Orte und zu aller Zeit bringt mir ein reines Opfer dar! Denn ich bin ein großer König, spricht der Herr Zebaoth, und mein Name ist wunderbar unter den Völkern.“ Hiernach ist das Abendmahl nicht bloß das christliche Sakrament, in dem die Gemeinde eine Gabe von Gott empfängt, sondern auch ein eigenes Tun und Handeln der Gemeinde selbst, wozu sie Gott gegenüber verpflichtet ist. Der Wert dieses Opfers beruht aber nicht auf der Beschaffenheit und Vorzüglichkeit des Dargebrachten, sondern des Darbringers, und zwar in echt christlicher Weise auf der Gesinnung des Menschen, auf seiner versöhnlichen Bruderliebe und demütigen Sündenerkenntnis. „In diesem Selbstopfer einer sittlich gereinigten und geeinigten Christengemeinde liegt die ideale und universale Erfüllung des alttestamentlichen Opferdienstes“ (Pfleiderer a. a. O. II, 572). Da über diese Auffassung des Abendmahls als des christlichen Gemeindeopfers noch heute lebhafter Streit besteht, ob und wie weit sie als bereits katholisch beurteilt werden muß, so haben wir zuvor durch einen kurzen geschichtlichen Überblick uns das Verhältnis des Opferbegriffs zum Kulte klarzumachen.

Weil dem Volke Israel wie überhaupt den Semiten das Opfer der Akt der Kommunion mit der Gottheit war, so bestand auch der alttestamentliche Kult wesentlich in der Darbringung von Opfern. Gegen diesen sinnlichen und blutigen Gottesdienst eiferten die Propheten mit aller Leidenschaft, da er Gottes unwürdig, ja, ihm nur ein Greuel sei. Ihre Polemik richtet sich also offenbar zunächst nur gegen die falsche Art und unwürdige Form des Kultes; aber im Grunde geht sie weiter und trifft diesen selbst, wenn die Propheten nicht in kultischen sondern in sittlichen Leistungen den Willen Gottes erfüllt sehen: „Gehorsam ist mehr wert als Opfer.“ Die Frommen des Judentums, z. B. einige Psalmisten, schlugen den Mittelweg ein, daß sie mit dem Gebet und Gelübde einen

geistlichen Gottesdienst an die Stelle des sinnlichen setzten. Sie übertrugen damit zugleich den Opferbegriff auf das Gebet und bewirkten so, daß er fortan auch an dem geistlichen Kulte haftete. Dieser Kult war in der Tat ein geistlicher, aber in Wahrheit noch kein geistiger Gottesdienst, denn er war noch kein Anbeten Gottes im Geist und in der Wahrheit, sondern besaß noch die Schranken der Zeit, des Ortes und der Nation.

Die christlichen Lehrer griffen nun auf die tiefen Gedanken der Propheten zurück, wenn sie verkündigten, daß mit dem Opfer Christi alle anderen Opfer, also auch jeder kultische Gottesdienst, auch der geistliche, abgetan seien. Im bewußten Gegensatz zum Judentum sahen die Christen in der Nächstenliebe, nicht im Kulte die Erfüllung des göttlichen Willens. Vom diesem Gesichtspunkt aus erscheint das Gebet als das, was der Mensch aus eigenem Bedürfnis tut, was ihn deshalb stärkt und die anderen erbaut, kurz, als eine Wohltat und Geschenk Gottes, aber nicht mehr als eine Pflicht gegen Gott, d. h. als ein geistlicher Gottesdienst. In ihrer christlichen Freiheit und wohl auch in pädagogisch-lehrhaftem Interesse übertrugen dann die christlichen Lehrer den Opferbegriff, der bisher am Kulte haftete, in einer neuen und christlichen Auffassung darauf, worin sie den Willen Gottes erfüllt sahen. Im tiefsten Sinne faßt Paulus das neue heilige Leben des Christen als eine Darbringung für Gott auf; „so ermahne ich euch, eure Leiber darzubringen zu einem lebendigen, heiligen, Gott wohlgefälligen Opfer, als zu eurem vernünftigen Gottesdienst“ (Röm. 12, 1). In der Heiligung des Menschen, in einem rein geistigen Opfer besteht demnach die Erfüllung des göttlichen Willens und darin hat der Opferbegriff seine Wahrheit gefunden. Da nun dieses neue heilige Leben, das Gott wohlgefällige Opfer, sich sowohl in Dankgebeten zu Gott und in den Taten der barmherzigen Nächstenliebe äußert, so kann auf diese beiden Dinge ebenfalls der Opferbegriff in seinem neuen christlichen Sinne angewendet werden, wie es Hebräer 13, 15f. zusammenfassend heißt: „Durch ihn lasset

uns Gott Lobopfer darbringen allezeit; das ist die Frucht der Lippen, die sich zu seinem Namen bekennen. Wohlzutun und mitzuteilen vergesset nicht, denn an solchen Opfern hat Gott Wohlgefallen.“ Dabei wird die Wohltätigkeit wohl als sittliche Pflicht des Christen, aber nicht als eine verdienstliche Leistung aufgefaßt, wie es in der Gesetzesreligion der Fall ist; gleichfalls erscheint das Gebet nicht als Pflicht gegen Gott, d. h. als ein geistlicher Gottesdienst, sondern als ein aus eigenem Bedürfnis des Menschen hervorgehendes Bekenntnis zu Gott.

Als nun in der ersten Christenheit sich die festen Formen und Ordnungen einer Gemeinde herausbildeten, da entstanden mit derselben Notwendigkeit und demselben Rechte feste Formen in den gemeinsamen religiösen Übungen. Diese sind ja jeder Gemeinde ebenso unbedingt nötig wie ein festes gemeinsames Bekenntnis; die Ausbildung von beiden geschieht im Interesse einer wirklichen Ordnung und ist daher das Zeichen eines normalen, gesunden Zustandes. Die geordneten und fest geregelten Versammlungen der christlichen Gemeinde erscheinen wohl äußerlich als kultische, sind es aber in Wahrheit nicht, denn sie wurden nicht als Pflicht gegen Gott empfunden, sondern dienten der eigenen gemeinsamen Erbauung. Bei solcher Auffassung war es ebenso berechtigt wie natürlich, auch auf die Gemeindeversammlungen den christlichen Opferbegriff auszudehnen, wie es Hebräer 13, 15 tut, denn sie sind ja stets ein geistiger, nicht ein geistlicher Gottesdienst.

Als nun die Christen bewußt in das Leben der großen Welt eintraten, als die christlichen Gemeinden sich zu der katholischen Kirche zusammenschlossen, da geschah das, was bei der Ausbildung jeder Kirche mit priesterlichem, hierarchischem Charakter zu geschehen pflegt, der großen Menge der kirchlichen Christen ging der wahre und freie religiöse Geist verloren. Damit schwand auch die tiefe christliche Auffassung der religiösen Gemeindeversammlungen; an die Stelle des Bedürfnisses tritt die bloße Gewohnheit und schließlich die pflichtmäßige Leistung. Das ist die Auffassung der

Gesetzesreligion, wo die religiöse Übung, das Gebet, nicht mehr um des Menschen willen, sondern der Mensch um jener willen da ist. Die religiösen Versammlungen der christlichen Gemeinde wurden deshalb wieder zu einem Kult im wahren Sinne des Wortes, aus einem geistigen zu einem geistlichen Gottesdienst. Naturgemäß mußte dann auch das tiefe christliche Verständnis des Opferbegriffs schwinden; die Beschaffenheit des Menschen galt nicht mehr als die notwendige Voraussetzung, sondern die Handlungen, sowohl das Gebet als die Wohltätigkeit, erschienen an sich als Gott wohlgefällige Opfer. Wo der wahre und freie christliche Geist fehlte, mußte die Verbindung des Opferbegriffs mit dem Kult fortan verhängnisvolle Folgen haben; mit dem Gedanken des Verdienstes kommt das auf, was wir im üblen Sinn katholisch nennen.

Wenn wir nun darauf hin die Ansichten der Apostellehre prüfen, so gilt hier das Abendmahl zwar keineswegs als eine an sich verdienstliche Leistung der Gemeinde, aber auch nicht mehr als die freie Tat des eigenen Bedürfnisses, sondern als eine Pflicht gegen Gott, wie die Berufung auf die prophetische Stelle beweist. Das Abendmahl hat hier also wirklich kultischen Charakter angenommen; wir dürfen annehmen, daß das Abendmahl darin überhaupt der öffentlichen Gemeindeversammlung vorausgegangen ist, weil es von Anfang an eine Feier war. Wie sehr unser Verfasser in gesetzlichem Wesen befangen ist, zeigt seine Forderung, dreimal am Tage das Vaterunser zu beten und am Mittwoch und Freitag zu fasten statt am Montag und Donnerstag, wie es die „Heuchler“, die Juden, tun. Wenn nun das Abendmahl als wirklicher Kult angesehen wurde, mußte die Verknüpfung mit dem Opferbegriff für die Zukunft verhängnisvoll werden; der Weg zum Meßopfer war freigemacht. Indessen teilt unser Verfasser noch keineswegs diese Verkehrung, sondern sieht in echt christlicher Weise den Wert des Kultes nicht in diesem selbst, sondern in der sittlichen Reinheit der Teilnehmer; das Opfer des Abendmahls ist ihm wesentlich das sittliche Selbstopfer der Gemeinde, der Gedanke an das Meßopfer liegt ihm

prinzipiell fern. Es mag daher die Abendmahlsauffassung der Apostellehre als katholisch im guten Sinne bezeichnet werden.

Nachdem wir nun die äußere Gestalt und den Charakter der Feier kennen gelernt haben, müssen wir nunmehr die Gebete für sich betrachten, die ja zweifellos aus älterer Zeit stammen und von unserem Verfasser übernommen worden sind. Natürlich hat dieser sie nicht einfach aufgenommen, sondern sie sich auch angeeignet, weil sie seinem Empfinden entsprachen. Auch wenn in diesen Gebeten sich eine ältere Stimmung, z. B. die heiße eschatologische Sehnsucht der apostolischen Zeit kundgibt, so widerstreitet dies nicht dem Gefühl des Verfassers, weil er ja auch noch in gewissem Grade diese eschatologische Stimmung kennt, und weil außerdem in Gebeten wie überhaupt im Kultus das Alte bevorzugt wird. Es ist sogar die Frage berechtigt, ob und wieweit die jetzige schöne Form und die kunstreiche Anordnung der Gebete das eigene Werk des Schriftstellers sind, der sich sonst als geschickten Kompilator beweist.

Wie E. von der Goltz[1]) in einer feinsinnigen Untersuchung nachweist, steht die Anordnung der Gebete in Kap. 9 in genauer Parallele zu der in Kap. 10. Dabei findet dann allerdings das Schlußstück der Gebete in Kap. 10 kein Gegenstück bei denen in Kap. 9; es gehört aber dieses letzte Stück auch darum nicht zu den anderen Gebeten, weil es sich von ihnen nach Form und Inhalt aufs stärkste unterscheidet. Wir betrachten deshalb zunächst die Gebete abgesehen von dem andersartigen Schlußstück. Wie sehr sich die beiderseitige Anordnung entspricht, zeigen äußerlich schon die Schlußdoxologien an; bemerkenswert ist an ihnen, daß sie in dem dritten Stück, dem Bittgebete, länger sind als in den beiden vorhergehenden Dankgebeten. Aber auch sonst herrscht in der Sprache und in den einzelnen Gedankengängen solche Übereinstimmung, daß diese Gebete möglicherweise ursprüng-

[1]) „Das Gebet in der ältesten Christenheit“, S. 211 f.

lich nur Varianten waren, von denen die eine später zum Schlußgebet verwendet und dementsprechend geändert wurde. Damit die Verwandtschaft der Gebete gleich ins Auge fallen kann, mögen sie einmal nebeneinander gestellt werden. Dabei nehmen wir mit v. d. Goltz die Umstellung vor, daß wir den Satz: „wir danken dir vor allem, daß du mächtig bist“, an den Anfang des zweiten Stückes in Kap. 10 setzen, weil dadurch erst ein vollständiger Parallelismus und klarer Gedankengang erzielt und zweifellos das Ursprüngliche gewonnen wird. Gleichfalls empfiehlt es sich deshalb sehr, die Korrektur anzunehmen, daß man für die Worte πρὸ πάντων einsetzt πάτερ ἁπάντων.

Kap. 9.	Kap. 10.
Wir danken Dir, unser Vater, für den heiligen Weinstock Deines Knechtes David, welchen Du uns kundgetan hast durch Deinen Knecht Jesus. Dir die Ehre in Ewigkeit!	Wir danken Dir, heiliger Vater, für Deinen heiligen Namen, dem Du Wohnung gemacht hast in unseren Herzen und für die Erkenntnis und den Glauben und die Unsterblichkeit. Dir die Ehre in Ewigkeit!
Wir danken Dir, unser Vater, für das Leben und die Erkenntnis, welche Du uns kund getan hast durch Deinen Knecht Jesus. Dir die Ehre in Ewigkeit!	Wir danken Dir, Vater aller, daß Du mächtig bist. Du, allmächtiger Herrscher, hast alles um Deines Namens willen geschaffen. Speise und Trank hast Du den Menschen gegeben zur Nahrung, damit sie Dir Dank sagen; uns hast Du gnädig gespendet geistliche Speise und Trank und ewiges Leben durch Deinen Knecht. Dir die Ehre in Ewigkeit!
Wie dies gebrochene Brot zerstreut war auf den Bergen	Gedenke, Herr, Deiner Kirche, sie zu erlösen von

und zusammengeführt eins wurde, so möge Deine Kirche von den Enden der Erde zusammengeführt werden.

Denn Dein ist die Ehre und die Kraft durch Jesum Christum in Ewigkeit!

allem Bösen und sie zu vollenden in Deiner Liebe, und führe sie zu Hauf von den vier Winden, sie, die geheiligte, in Dein Reich, welches Du ihr zubereitet hast.

Denn Dein ist die Kraft und die Ehre in Ewigkeit!

Es braucht von uns nicht eigens auf die Schönheit in der Form und auf die Innigkeit in der Empfindung hingewiesen zu werden. Dagegen ist es von großer Bedeutung, daß wir durchweg den Sprachschatz und die Gedanken des hellenistischen Christentums vorfinden, wie wir sie aus Ignatius und Johannes kennen. Es gehören dazu die Ausdrücke und Begriffe: heiliger Vater, heiliger Name, Erkenntnis, ewiges Leben, Unsterblichkeit. Ebenfalls ist die Bezeichnung Christi als „Knecht" (παῖς) Gottes eine Eigentümlichkeit des zweiten christlichen Jahrhunderts. Daß aber hier die ganze Gedankenwelt jener Zeit herrscht, zeigt sich daran, daß die Erkenntnis und das ewige Leben als die Heilsgüter erscheinen. Zweifellos gehören daher die Gebete in ihrer jetzigen Gestalt dem beginnenden zweiten Jahrhundert an. Gewiß sind sie in langer mündlicher Überlieferung entstanden, aber dieses alte Material ist im Geist der neuen Zeit so bearbeitet worden, daß es jetzt als neu erscheint. Es ist daher nicht richtig, wenn man diese Gebete ohne weiteres für alt, etwa aus der apostolischen Zeit stammend, hält; so alt mag das Original sein, das in der mündlichen Überlieferung entstanden ist und nur in ihr gelebt hat.

Da man nun der empfangenen Heilsgüter gerade beim Abendmahl gedenkt, so sind sie in einem schönen und geläufigen Bilde die geistliche Speise und Trank, die der Christ außer den leiblichen erhält. Weil aber diese himmlische Nahrung durch Christum vermittelt ist, wie jedesmal mit Nachdruck betont wird, so sieht man in ihm den Spender geistlicher Speisen; ja, es schwebt hier die Symbolik vor, die wir aus Johannes kennen, daß der Herr selbst dieses

Lebensbrot ist. Da im Abendmahl eine Gemeinschaft mit Christo erfolgt, so ist es in der Tat ein schöner Gedanke, daß die Teilnehmer außer Brot und Wein noch die geistliche Speise, Christum selbst empfangen. Wenn nun aber gerade beim Abendmahl für diese himmlische Nahrung gedankt wird, dann ist offenbar das vorausgesetzt, was bei Ignatius und Johannes ausdrücklich gesagt war, daß nämlich der Empfang dieser Güter sich im Sakrament vollzieht. Freilich müssen dann die Gebete gleichfalls schon den realen Abendmahlsgenuß voraussetzen, was ja nicht befremden wird, wenn sie in ihrer jetzigen Gestalt dem beginnenden zweiten Jahrhundert angehören. In der Tat erscheint hier das Abendmahl nach Art der Mysterien als das φάρμακον ἀθανασίας, wenn der Empfang des Lebens und der Unsterblichkeit gerade dabei betont wird. Das schließt aber natürlich nicht aus, daß die ursprünglichere Form einer älteren Zeit die geistliche Speise erst nur bildlich aufgefaßt hat, wie ja auch die paulinische Abendmahlsspeise (1. Kor. 10, 1—4) noch zwischen Bild und Wirklichkeit schwankt. Bei der Annahme, daß in unseren Gebeten der Genuß von Leib und Blut Christi vorausgesetzt ist, werden sie sofort ganz verständlich, und es schwinden alle Schwierigkeiten, die sich sonst erheben müssen. Zunächst erklärt sich daraus am einfachsten die sonst befremdliche Tatsache, daß bei Brot und Wein nicht für den Empfang dieser leiblichen Speisen gedankt wird, wie es jüdische Sitte ist, sondern für den Empfang der himmlischen Güter. Weil ja das Abendmahlsbrot nicht gewöhnliches Brot, sondern in geheimnisvoller Weise der Leib Christi ist, so ist es zugleich eine geistliche Speise, die ewiges Leben und Erkenntnis verleiht; dies haben die Christen durch ihr Abendmahl vor den Juden voraus und deshalb danken sie für diese Güter. Wenn demnach das Abendmahlsbrot als Leib Christi gedacht wird, so erklärt sich sofort auch der Vergleich zwischen dem Brote und der christlichen Kirche in dem angefügten Bittgebet. Weil nämlich die Gemeinde ebenfalls der Leib Christi ist, so ist hier dasselbe

geistreiche Wortspiel mit dem Begriff „Leib Christi“ vorausgesetzt, das wir bei Paulus (1. Kor. 10, 16 f.) fanden, daß nämlich der Leib Christi sowohl das Abendmahlsbrot als auch die christliche Gemeinde ist. Überhaupt mag der paulinische Gedanke diesen Vergleich in dem Bittgebet und seinen Anschluß an das Dankgebet bei dem Brot verursacht haben.

Entsprechend ist in dem Gebet bei dem Kelch der Wein als das Blut Christi gedacht. Damit erklärt sich wiederum sofort und aufs einfachste der sonst rätselhafte Ausdruck „heiliger Weinstock deines Knechtes David“, für dessen Ursprung sich wohl auch keine apokalyptische Stelle finden lassen wird, weil er hier zweifellos erst gebildet worden ist. Mit diesem Ausdruck ist natürlich nicht der Messias gemeint, wie Spitta glaubt, sondern, was in der Tat am allernächsten liegt, der Abendmahlskelch selbst. Dieser Kelch ist ja kein gewöhnlicher, denn er enthält keinen gewöhnlichen Wein, sondern das Blut Christi, des Messias. Wegen der üblichen und schönen Symbolik von Wein und Blut wird dann der Kelch als Weinstock bezeichnet, als Weinstock Davids aber im besonderen deshalb, weil er eben das Blut des Messias enthält, dessen Typus David ist, wie ja entsprechend z. B. das messianische Reich Christi Markus 11, 10 als das kommende Reich des Vaters David begrüßt wird. Wir sehen also, daß diese Abendmahlsgebete sofort verständlich sind, wenn sie das Mysterium, den Genuß von Leib und Blut Christi, voraussetzen.

Wir betrachten nun das Schlußgebet von Kap. 10; es lautet:

> Es komme die Gnade und vergehe die Welt!
> Hosiannah dem Gotte Davids!
> Wer heilig ist, der komme,
> Wer es nicht ist, tue Buße!
> maranatha! Amen.

Schon in der äußeren Form unterscheidet sich dieses Gebet aufs stärkste von den vorhergehenden. Statt der schönen, wohlgeformten Perioden finden wir hier kurze,

abgerissene Sätze, sämtlich Ausrufe ohne Anrede und ohne deutlichen Zusammenhang. Dazu weist dieses Gebet in seinem Sprachschatz die urevangelische und apostolische Klangfarbe auf. In der Tat wird das Gebet aus dieser Zeit stammen, denn sein Inhalt setzt die glühende Sehnsucht des eschatologischen Glaubens voraus. Es wird in dem Pessimismus des eschatologischen Glaubens um das Eintreten des Weltendes gebetet, damit die Gnade, d. h. wohl das messianische Reich Christi, kommen kann. Darauf wird ein ähnlicher messianischer Siegesruf ausgestoßen wie bei dem Einzug des Messias Jesus in Jerusalem (Markus 11, 10). Wie Jesus aber als Prophet des Reiches Gottes Buße verkündigte, so wird dem Unheiligen Buße geboten, damit er mit dem Heiligen kommen, d. h. wohl dem kommenden Messias zur Begrüßung und Huldigung entgegen gehen kann. Derartig auf das Kommen des Messias vorbereitet, bittet die beim Abendmahl versammelte Messiasgemeinde einstimmig: Herr komme, maranatha!

Hiernach erscheint dieses Gebet als ein altes eschatologisches Bittgebet, das wohl mit manchen anderen, die uns nicht mehr erhalten sind, beim Abendmahl gesprochen wurde, das ja in seiner frühsten Gestalt, in der Urgemeinde, den Höhepunkt des eschatologischen Glaubens bezeichnete. Unser Verfasser hat dann dieses Gebet aufgenommen, weil wohl auch noch zu seiner Zeit der eschatologische Glaube durch die Feier des Abendmahls wachgerufen wurde. Es scheint mir ausgeschlossen zu sein, daß die Gebete in Rücksicht auf den Empfang des Sakraments verfaßt sind, wie man zuweilen heute meint. Eine ganz andere Frage ist jedoch die, ob unser Verfasser, der die Gebete aufgenommen hat, sie als sakramentale aufgefaßt wissen will; wir müssen hier noch unbedingt auf die Behauptungen eingehen, die v. d. Goltz (a. a. O. S. 210 f. u. 221 f.) aufgestellt hat.

Nach der Ansicht dieses Forschers beziehen sich die Worte „wer heilig ist, der komme“ auf den Empfang des Sakramentes, und dementsprechend ist die Aufforderung zur

Buße ein Mahnruf, der diesem vorausging. Es ist kein Zufall, sondern von großer Bedeutung, daß in allen alten Liturgien der Kommunion solche Worte vorausgehen, die den unsrigen deutlich entsprechen, z. B. „Hosiannah, das Heilige den Heiligen!" Daher sind auch die Worte in unserem Gebet, wie v. d. Goltz meint, eine uralte liturgische Form des Gebetes vor dem Sakrament, wofür übrigens auch ihre Verwandtschaft mit den Anfängen christlicher Oden, die bei Taufe und Abendmahl angestimmt wurden, spricht. Der Ruf Hosiannah ist deshalb der Anfang des Hymnus, der zuvor von der Gemeinde gesungen wurde; ihm folgte die Aufforderung des Vorstehers zum Herantreten, endlich dessen Ruf maranatha, der sich dann natürlich auf das Kommen des Herrn im Sakrament bezieht. So wird das ganze Schlußgebet ein späteres Stück sein, welches das Abendmahl schon als eine wirkliche Kommunion, nicht mehr als eine Mahlzeit voraussetzt. Weil nun aber auch schon die früheren Gebete das Abendmahlssakrament selbst voraussetzen, so löst v. d. Goltz diesen Widerspruch dadurch, daß er in der gesamten Schilderung von Kap. 9 und 10 eine kurzlebige Übergangsform zum liturgischen Abendmahl dargestellt sieht. Aus bekannten Gründen, namentlich infolge gewisser Übelstände bei der Mahlzeit, trennte man nämlich die Eucharistie von der Agape, d. h. den Empfang der heiligen Speisen von dem der übrigen, und verlegte diesen als den besonderen, heiligen Akt an den Schluß der Mahlzeit. Dabei verblieb dieser Mahlzeit noch die bisherige liturgische Ausgestaltung, besonders die Dankgebete für die Abendmahlsspeisen. Bei solcher Auffassung erscheinen die Gebete in Kap. 10, die bisher die Schlußdankgebete waren, nunmehr zugleich als solche, die den Empfang des Sakraments einleiten. Wenn jemand aber diese Entwicklung des Abendmahls zur Zeit der Apostellehre für noch unmöglich hält, so kann er ja dafür annehmen, daß das Schlußgebet von einem späteren Redaktor stammt, und verlegt damit die Übergangsform des Abendmahls nur in eine spätere Zeit.

Diese Ansicht unseres Forschers wird sicherlich mit recht beachtenswerten Gründen vorgetragen und verdient weiteres Nachdenken; mir scheinen jedoch folgende Dinge dagegen zu sprechen. Zunächst läßt selbst Justin, bei dem das Abendmahl der Form nach schon die liturgische Kommunion ist, die Abendmahlsspeisen durch die Diakonen verteilen, kennt also noch nicht das Herantreten zum Empfang des Sakraments, welches die Aufforderung zum Herantreten natürlich voraussetzt. Sollte daher unser Schlußgebet ein späterer Zusatz sein, so müßte es wohl noch geraume Zeit nach Justin eingefügt worden sein; aber v. d. Goltz möchte selbst keinen anderen Redaktor annehmen. Sodann ist es mißlich, anzunehmen, daß bei einer Trennung der Eucharistie von der Agape diese die übliche liturgische Form beibehalten habe; wie können wohl die Abendmahlsgebete in Kap. 9, die sich auf die heiligen Abendmahlsspeisen beziehen, gesprochen worden sein, ohne daß ihnen der Empfang und Genuß jener nachfolgte? Schließlich erscheint es uns unwahrscheinlich, daß der Empfang des eigentlichen Sakramentes, der bisher den Anfang der Feier bildete, nunmehr an das Ende gerückt wurde. Gerade wenn Übelstände bei der Mahlzeit, wie Schlemmerei, die Veranlassung waren, so wäre es doch recht ungeschickt, das Sakrament nach der Mahlzeit zu begehen, wo man dazu damals noch die Teilnahme aller Gemeindeglieder für selbstverständlich hielt. Nach unserer Auffassung sind daher die betreffenden Worte das Schlußgebet der Abendmahlsfeier und zeigen an, daß durch diese die eschatologischen Hoffnungen erweckt und gestärkt wurden. Diese Gebetsworte wurden dann später, als der Glaube an die Parusie Christi zu schwinden begann, zwar nicht ausgelassen, aber, wie die späteren Liturgien beweisen, auf das Kommen des Herrn im Sakrament umgedeutet, was bei der Abendmahlsfeier ganz natürlich war. Unser Verfasser mag davon schon etwas empfunden haben, aber er hat nichts geändert, weil auch er noch die eschato-

logische Stimmung kennt, wie das Schlußkapitel seiner Schrift zeigt.

§ 25. Das Abendmahl bei Justin.

Die Auffassung und Gestaltung des Abendmahls bei Justin bildet den Abschluß der Entwicklung des Abendmahls im Urchristentum. Die Anschauung unseres Apologeten gehört auch deshalb unserer Untersuchung an, weil auch er, wie seine Vorgänger Paulus, Ignatius und Johannes, mit einer wahrhaft christlichen Freiheit das Bisherige übernimmt und neu gestaltet. Wir müssen daher auch hier uns zuvor kurz die Bedeutung des Justin als des Lehrers der neuentstandenen christlichen Kirche vergegenwärtigen, denn seine Persönlichkeit, wie sie sich in seiner gesamten Lehrverkündigung ausprägt, macht seine Abendmahlsauffassung erst wirklich verständlich.

Justin ist ein echter Philosoph aus der Zeit des Hellenismus, denn er bemüht sich nicht um die Erkenntnis von theoretischen Dingen, sondern um die praktischen Fragen nach Gott und menschlichem Schicksal. Wie die Lehren und Systeme der großen griechischen Philosophen zugleich Überzeugungen und Weltanschauungen sind, also eine Philosophie, bei der ebensosehr das Gemüt als der Verstand beteiligt ist, so ist die Philosophie auch dem Justin ein Gut von solchem praktischen Wert, daß er für sie den Märtyrertod erleiden könnte. Die Wahrheit bedeutet für ihn also nicht eine bloße theoretische Erkenntnis, sondern eine sittliche Macht, die dem durch bange Fragen geängsteten Menschenherzen den wahren Frieden schenkt; noch mehr, sie erlöst in Wahrheit aus der Vergänglichkeit und Unvollkommenheit, aus der Unfreiheit der seufzenden Kreatur zu der wahren Freiheit, die in Gott als auf einem ewigen Grunde ruht. Die Philosophie des Justin ist daher im tiefsten Sinne das sehnsüchtige Verlangen nach ewigem Leben in der Gemeinschaft mit Gott, das, wie wir wissen, damals alle tieferen Naturen beseelte. Dieser Verinnerlichung der gesamten Lebensanschauung entspricht

die Forderung, nach wahrer Sittlichkeit zu streben, denn durch die Sittlichkeit ist der Mensch frei gegenüber allen Dingen in der Welt. Wenn demnach Justin betont, daß man stets dem Gebot der Vernunft folgen müsse, so bedeutet für ihn die Vernunft anders als für uns mehr das Gemüt und das Gewissen des sittlichen Menschen, was diesen von dem unsittlichen Menschen und dem unvernünftigen Tiere unterscheidet. Man braucht die Schriften Justins nur einmal durchzulesen, um in ihm eine von den edelen Naturen zu erkennen, die der Dichter als Ideal wahrer Menschlichkeit aufstellt: „Edel sei der Mensch, hülfreich und gut, denn das allein unterscheidet ihn von allen Wesen, die wir kennen.“ Gott, Freiheit und Unsterblichkeit galten schon damals als die höchsten Ideale des edlen Menschen; man suchte in der Philosophie das, was die Religion hätte geben müssen. Aber alle Volksreligionen, die auf dem Boden der Naturreligion entstanden waren, zeigten sich damals bei der Verinnerlichung und Versittlichung der Lebensanschauung reif zum Sterben. Im Gefühl von der Ohnmacht der bisherigen Religion warfen sich die breiten Massen der Menschheit dem krassesten Aberglauben in die Arme; die religiöse Verwirrung zeigt sich deutlich an dem Kaiserkult, wo man einen Menschen als Gott anbetete. Die Ernsteren namentlich unter den Gebildeten empfanden natürlich mit Abscheu diesen Aberglauben und Götzendienst der großen Öffentlichkeit und zogen sich deshalb in die stille Einsamkeit der Philosophen als der Weisen zurück und suchten in ihr die Gotteserkenntnis und die wahre Freiheit des religiös-sittlichen Menschen.

Mitten in solchem Streben fand Justin die freimachende Wahrheit und damit die Erlösung, nach der er sich sehnte, in der neuen christlichen Religion. Hier erlangte er wirklich die Erkenntnis Gottes, erfuhr die sittliche Freiheit und gewann die sichere Hoffnung auf ein ewiges Leben in der Gemeinschaft mit Gott. Das Christentum brachte ihm deshalb die Lösung auf die Fragen, welche alle anderen Religionen stellten; es erschien ihm naturgemäß als die Vollendung und

Erfüllung von alledem, was bisher als gut und edel galt. Dazu war die heilige Schrift der Christen dem Justin die Autorität, die damals jeder religiöse Mensch für seinen Glauben brauchte; die Weissagungen des A. T. bestätigten ihm selbst und bewiesen den andern, daß sein Erlebnis wahr sei. Die Erfahrung des Paulus bestand darin, daß er Gott nicht als strengen, sondern als gnädigen Richter kennen lernte; Justin wurde Christ, weil er nun wirklich Gott fand. Wie dem Paulus der Sühnetod Christi die entscheidende Tat Gottes ist, so besteht für Justin in der durch Christus vermittelnden Gotteserkenntnis die Offenbarung des Christentums. Wir heutigen Christen, die wir von Kindheit an den wahren Gott kennen, sind zu leicht geneigt, das Erlebnis des Justin nicht tief genug aufzufassen. Wir müssen uns aber vorstellen, daß er wie jeder andere Heidenchrist die ganze Seligkeit und die Erlösung des neuen christlichen Glaubens empfand, wenn er in den heiligen Schriften von den Taten und Worten des wahren Gottes las. Im Gegensatz zu den Dämonen, zu denen die Heiden im blinden Triebe hingerissen wurden, erkannten die Heidenchristen in dem Christengott den wahren Gott und dazu den himmlischen Vater, dem sie sich als Kinder in Dankbarkeit verpflichtet wußten. Hieraus erklärt sich die ganze Verkündigung der Lehrer der neuen heidenchristlichen Kirche, nämlich der Apologeten, deren bedeutendster Vertreter gerade Justin ist. Sie sehen im Christentum die Erlösung insofern, als es die Erkenntnis des wahren Gottes bringt, und bemühen sich daher mit allem Ernst, zu einer reinen Vorstellung von diesem Gott zu gelangen.

Als wahrer Gott ist der Christengott Geist, d. h. einerseits der Absolute und andrerseits der lebendig Wirksame. Wenn demnach die Apologeten zunächst die Absolutheit Gottes festzustellen suchen, so ist das kein bloßer Rationalismus, sondern im Gegenteil das aufrichtige und ernste Streben, die Reinheit und Versittlichung der Gottesanschauung an ihrer Vergeistigung durchzuführen. Die Lehre Justins von dem

Gott, der an keine Schranken des Raumes und der Zeit gebunden ist, ist keine Philosophie, sondern in Wahrheit der Ausdruck seiner neuen und echt christlichen Weltanschauung. Mit dieser Anschauung Gottes als des Absoluten wurden nicht nur die Religionen des antiken Heidentums sondern auch seine pantheistische Philosophie überwunden, deren Wesen gerade die Vermischung von Gott und Welt war. Wie sehr der absolute Gott nicht eine philosophische, sondern eine religiöse Größe ist, zeigt sich auch deutlich in der echt christlichen Auffassung des Gottesdienstes. Weil Gott als Geist nur auf geistige Weise verehrt werden kann, so ist der gesamte Opferdienst, der jüdische wie der heidnische, eine Verkehrung; denn nicht in dem Ritual und den Zeremonien, sondern in der Gesinnung der Menschen besteht die wahre und würdige Anbetung Gottes. Die Opfer, welche die Christen ihrem Gott darbringen, sind daher nichts anderes als die Dankbarkeit, mit der sie die Gaben des Schöpfers statt nutzlos zu verbrennen selbst genießen und den armen Brüdern mitteilen. Das ist ein rein geistiger Gottesdienst; die Christen haben in Wahrheit keinen, auch nicht einen geistlichen Kult.

Als Geist ist nun der Christengott andrerseits im Gegensatz zu den Abstraktionen der griechischen Philosophie und der jüdischen Religion der lebendig wirksame Gott, der die Welt erschaffen hat und sie nach seiner Weisheit erhält. Diese Seite einer echt christlichen Gottesanschauung wird von Justin deutlich dadurch gelehrt, daß er die für die Heidenchristen verständliche, weil allbekannte Logosvorstellung aufnahm. Die antike Logoslehre hat in allen ihren verschiedenen Gestalten doch den einen Zweck, das Wirken Gottes in der Welt erklärlich zu machen, ohne dabei die rein geistige Vorstellung von Gott aufgeben zu müssen. Justin übernahm, um seiner Zeit verständlich zu sein, die Logoslehre, identifizierte den Logos nach dem Vorbild des Johannes mit der Gestalt Jesu Christi und löste dies Rätsel ebenfalls durch die Menschwerdung des Logos. Die Logoschristologie der Apologeten ist daher wesentlich die des Johannes; der Unterschied

besteht darin, daß sie auf Grund dieser Anschauung weitere Konsequenzen ziehen, indem sie vornehmlich über den Ursprung des präexistenten Logos aus Gott spekulieren. Damit wird zweifellos die Grundlage des kirchlichen Dogmas von der Wesensgleichheit Christi mit Gott und von der Trinität geschaffen. Aber die Apologeten mußten damit ein Problem lösen, das sich notwendig aus der johanneischen Christologie ergab. War Jesus Christus nach Johannes ein menschgewordener Gott, so erhob sich nun für jeden ehrlich Denkenden die Frage, ob damit nicht zwei Götter angenommen und so der Monotheismus des Christentums aufgehoben würde. Dieses Problem haben die Apologeten, wie ihre Ausführungen beweisen, lebhaft empfunden, und daß sie es mit allem Ernste zu lösen versuchten, macht ihrem Wahrheitssinn und zugleich ihrer christlichen Freiheit große Ehre. Umsomehr muß das anerkannt werden, als viele der heutigen Theologen, welche diese Spekulation der Apologeten als Heidentum verwerfen, und dazu alle sogenannten kirchlich-orthodoxen gerade in diesem Punkt, in der Frage des christlichen Monotheismus, in Ermangelung der wahren christlichen Freiheit und eines gewissen Wahrheitssinnes sich allerhand törichte Phrasen erlauben. Nach ihren damaligen Voraussetzungen haben die Apologeten das Problem durch die Lehre von dem aus Gott hervorgegangenen Logos so gut wie möglich gelöst. Daran ändert nichts, daß diese Lösung für uns Heutige keine ist, denn die Apologeten überkamen von Anfang ein für uns irrationales Element, die Gottheit Christi. Ihre spekulative Christologie hat das kirchliche Dogma begründet; das ist nicht eine Verkehrung, sondern ein großes Verdienst, denn damit entrissen sie die Vorstellung von Christus ein für allemal dem Gebiete der Mythologie, worin die populäre Anschauung die mythologische Gestalt des paulinischen und johanneischen Christus sonst eingestellt hätte. Ihre spekulative Theologie hat wie das ganze spätere Dogma der Kirche den Zweck, einen kirchlichen Polytheismus abzuwehren und den Monotheismus aufrecht zu erhalten.

Dies kann heute nicht genug betont werden, weil gerade der grundlegende Dogmenhistoriker, Harnack, die ganze Entwicklung des kirchlichen Dogmas von den Apologeten an als eine Verkehrung beurteilt, ein Pessimismus, der mir vollständig unberechtigt zu sein scheint. Geradezu auffällig ungerecht wird das Urteil über die Christologie der Apologeten, wenn auch ein solcher Gelehrter wie Loofs („Leitfaden der Dogmengeschichte“; 3. Aufl. S. 85) im vollen Einverständnis mit Harnack urteilt: „Die Apologeten haben den Grund gelegt zur Verkehrung des Christentums in eine offenbarte Lehre. Im speziellen hat ihre Christologie die Entwicklung verhängnisvoll beeinflußt. Sie haben, die Übertragung des Sohnesbegriffs auf den präexistenten Christus als selbstverständlich betrachtend, die Entstehung des christologischen Problems des 4. Jahrh. ermöglicht; sie haben den Ausgangspunkt des christologischen Denkens verschoben (von dem historischen Christus weg in die Präexistenz), Jesu Leben der Menschwerdung gegenüber in den Schatten gerückt; sie haben die Christologie mit der Kosmologie verbunden, mit der Soteriologie sie nicht zu verknüpfen vermocht. Ihre Logoslehre ist nicht eine höhere Christologie, als üblich war, sie bleibt vielmehr hinter der genuin christlichen Schätzung Christi zurück: nicht Gott offenbart sich in Christus, sondern der Logos, der depotenzierte Gott, ein Gott, der als Gott untergeordnet ist dem höchsten Gott.“ Dieses Urteil, das wohl selten von maßgebender Seite so völlig ungerecht gefällt worden ist, erklärt sich daraus, daß jene Gelehrten in einer mir unbegreiflichen Befangenheit den christlichen Hellenismus verkennen und deshalb z. B. gerade dem Johannesevangelium mit seiner spekulativen Christologie ratlos gegenüberstehen. Ihre Scheidung von religiöser und kosmologischer Spekulation ist ein unberechtigtes Eintragen von den Gedanken einer modernen und, wie mir scheint, noch dazu schiefen Dogmatik in die antike Denkweise.

Ganz offenbar ist auch für die Apologeten Christus der Erlöser. Es ist nur ein Beweis ihrer christlichen Freiheit, wenn sie dabei nicht die pharisäische Form der paulinischen

Sühnelehre, sondern die reinere und höhere Form annahmen, wie sie der kirchliche Gnostiker, Johannes, geprägt hatte. Christus erlöst von allem Bösen und allen Übeln der Welt, indem er die Dämonon überwindet, von denen ja nach dem antiken Glauben alle religiösen und sittlichen Übel ausgingen. Damit verschafft er zugleich die wahre Gotteserkenntnis und das ewige Leben, was den Christen zu einem freien Kinde Gottes macht. Mit Johannes teilt Justin die Ansicht, daß nicht alles in der Welt verderbt, sondern daß in dem Streben und Sehnen der Menschen nach Offenbarung das Wirken des göttlichen Logos wahrzunehmen sei. Namentlich die Auffassung, daß der Logos schon vor seiner Menschwerdung nicht bloß durch die Propheten sondern auch durch die großen Männer Griechenlands gewirkt habe, macht dem Edelsinn und dem tief-religiösen Blick unseres Apologeten alle Ehre. Mit dem Gedanken, daß das Christentum die Vollendung und Erfüllung aller bisherigen Religionen sei, zeigt er sich als wahren und würdigen Nachfolger des Johannes. Dies ist er aber auch darin, wenn er als kirchlicher Theologe die Sakramente der Kirche einfach übernimmt; auch er ist darin ein Kind seiner Zeit, was uns für die Betrachtung seiner Abendmahlsauffassung den richtigen Gesichtspunkt geben wird.

Zuvor ist darauf hinzuweisen, daß die ausführlichen Schilderungen Justins über die Gestaltung und den Vollzug der Abendmahlsfeier wie überhaupt über die Handlungen der Gemeinde von seiner Stellung als Apologet aus verstanden werden müssen. Gegenüber allen heidnischen Verleumdungen will er nachweisen, daß die Christen in reinster und würdigster Weise ihrem Gotte wahre Opfer bringen. Dazu sind sie keine Feinde des bestehenden Reiches, sondern hoffen auf ein jenseitiges Christusreich, so daß sie am liebsten mit dieser Welt nichts zu tun haben möchten. Der Beweis dafür liegt in der Darstellung ihres Glaubens und ihres Lebenswandels, wie sie der Apologet rückhaltslos gibt. Damit ist Justin wegen seiner Ausführlichkeit und seiner Wahrheitsliebe eine Quelle ersten Ranges für unsere weitere Untersuchung.

In den Kapiteln 61—67 seiner ersten Apologie schildert Justin ausführlich und anschaulich die kultischen Handlungen der Gemeinde, die Taufe, das Abendmahl und den Gemeindegottesdienst. Dabei fällt sofort auf, daß er die Abendmahlsfeier doppelt beschreibt, nämlich zunächst Kap. 65 im engen Anschluß an die Taufe und dann Kap. 67 als ein Stück des Gemeindegottesdienstes. Beidemal aber, und das ist von entscheidender Bedeutung, ist das Abendmahl kein wirkliches Mahl mehr, sondern der liturgische Akt mit den Elementen Brot und Wein, den wir gewöhnlich als den Akt der Kommunion bezeichnen. Dieser Akt ist hier offenbar von der Tischgemeinschaft abgetrennt worden; es ist damit das eingetreten, was früher als Forderung aufgestellt war. Wenn dafür nun das Abendmahl in seiner neuen Gestalt sowohl an die Taufe als an den Gottesdienst angeschlossen ist, so erschien es damals offenbar als eine selbständige Feier, die öfter als einmal in der Woche abgehalten werden konnte. Andrerseits darf man aus der Art, wie Justin unbefangen und ohne weitere Erklärung zu geben das Abendmahl mit der Taufe und dem Gottesdienst zusammenstellt, folgern, daß diese Verbindung zu seiner Zeit Sitte war. Darnach folgte die Eucharistie regelmäßig auf die Taufe als der Akt der Aufnahme eines neuen Gliedes in den inneren Bruderkreis der Gemeinde; ebenso regelmäßig schloß sie sich dem Gottesdienst am Sonntag an und bildete dessen Höhepunkt. Diese letztere Verbindung ist besonders wichtig, weil sie die Grundlage der späteren Liturgie, d. h. des griechisch-katholischen Gottesdienstes geworden ist. Sie hatte damals auch den Vorteil, daß die ganze Gemeinde sich nunmehr am Abendmahl beteiligte, und zwar unter der Aufsicht und Leitung ihres Bischofs, der offenbar mit dem „Vorsteher“ gemeint ist. Diese Teilnahme der ganzen Gemeinde war jetzt im Gegensatz zu früher möglich, weil der liturgische Kommunionsakt ja lange nicht den Raum beanspruchte als das Mahl, wobei man nach antiker Sitte lag. Wir dürfen uns auch vorstellen, daß nun das Genießen von Brot und Wein nur kurze Zeit dauerte

und deshalb im Stehen abgemacht wurde. Jedenfalls entspricht diese neue Form wirklich mehr der Heiligkeit der Feier, und zugleich war dabei eine Profanierung durch unwürdiges Benehmen und durch die Störung von seiten der Häretiker ausgeschlossen.

Der Gottesdienst, den Justin schildert, ist nach seiner Gestalt und seinem Vollzug wesentlich noch der, den wir früher als die Erbauungsversammlung der Gemeinde kennen lernten. Indessen ist sein Charakter anders geworden; früher regte das freie Walten des Geistes die einzelnen mit Charismen Begabten zur aktiven Teilnahme an, jetzt ist die Erbauung in bestimmte Formen und Ordnungen gefaßt und zum Teil schon an bestimmte Personen gebunden. Der Gottesdienst findet am Sonntag statt; dieser ist zweifellos als christlicher Festtag vorausgesetzt, wenn ihn Justin mit der Schöpfung und der Auferstehung Christi begründet. Wenn nach dem Zeugnis des Plinius der Gottesdienst der Christen am Morgen stattfand, so gilt dasselbe nun auch vom Abendmahl, während es früher als eine wirkliche Mahlzeit gegen Abend begangen wurde. Ein fester Tag war übrigens auch darum bequem und erforderlich, weil sich dann alle Gemeindeglieder aus der Stadt und vom Lande vollzählig versammeln konnten; zweifellos wurde diese Versammlung in der Stadt als dem Mittelpunkt der Gemeinde abgehalten.

Der Gottesdienst besteht nach der Schilderung des Justin aus: 1. der Schriftverlesung, 2. einer ermahnenden Ansprache des Vorstehers, 3. einem gemeinsamen Gebet, 4. der Eucharistie und 5. einer Kollekte. Vorgelesen werden außer den Propheten, d. h. dem A. T., auch die „Denkwürdigkeiten“ der Apostel. Offenbar enthalten diese die evangelische Geschichte, zumal Justin sie selbst Evangelien nennt; möglicherweise sind es unsere kanonischen Synoptiker. Demnach ist die mündliche Unterweisung in der evangelischen Geschichte, die wir früher in der Gemeindeversammlung annehmen mußten, nunmehr durch die Verlesung schriftlicher Berichte ersetzt worden. Zugleich haben wir hier ein interessantes

Zeugnis dafür, daß man damals diese ersten neutestamentlichen Schriften als heilige neben das A. T. zu stellen begann. Nach der Verlesung hält der Vorsteher, wie Justin berichtet, eine Ansprache, in der er zur Nachahmung der trefflichen Dinge ermahnt. Zweifellos ist damit eine praktische Auslegung des Textes, also eine Homilie gemeint; wir haben hierin den Ursprung der christlichen Predigt zu sehen. Darauf erheben sich alle Anwesenden, um gemeinsam zu beten; wir dürfen annehmen, daß, wo es noch keine festen Gebete gab, einer vorsprach und die andern seine Worte wiederholten. Nach der hierauf folgenden Eucharistie wird eine Kollekte erwähnt: „Die Vermöglichen und Willigen geben nach Belieben etwas von dem Ihrigen, das gesammelt und beim Vorsteher niedergelegt wird. Der unterstützt damit die Waisen und Witwen, die wegen Krankheit oder sonstiger Ursache in Not Befindlichen, die Gefangenen und zugereisten Fremden und nimmt sich überhaupt aller Bedürftigen an.“ Aus dieser Angabe ist zu schließen, daß die Armenverpflegung damals nicht Sache der einzelnen, sondern der Gemeinde war; die Gaben dazu wurden bei oder nach dem Gottesdienst gespendet, sodaß diese Darbringung als ein Stück desselben erschien, wie es in gewisser Weise noch heute der Fall ist. Jedenfalls waren diese Gaben freiwillig und hatten deshalb ebensowenig einen verdienstlichen Charakter als die Gebete, sie erscheinen mit diesen vielmehr als die christlichen Opfer, d. h. das, was die Christen an Stelle der Opfer tun, um Gottes Willen zu erfüllen.

Was nun das Abendmahl selbst betrifft, so gilt es noch für die interne Gemeindefeier, an der nur Getaufte, d. h. wirkliche Gemeindeglieder teilnehmen dürfen. Bezeichnend ist dafür auch, daß sich die Teilnehmer zu Beginn der Feier durch den Bruderkuß begrüßen zum Zeichen, daß sie einen engen Bruderkreis bilden. Dabei ist wohl die selbstverständliche Voraussetzung, daß sie alle untereinander versöhnt sind. Darauf werden dem Vorsteher die Abendmahlsspeisen, Brot, Wein und Wasser gebracht. Zweifellos wurden diese

Speisen von den Gemeindegliedern mitgebracht, wie es früher Sitte war, als das Abendmahl noch ein wirkliches Mahl war. Aber was früher alltägliche Gewohnheit war, wird nun zur kultischen Sitte geworden sein, wo die Speisen nicht mehr zu einer wirklichen Mahlzeit, sondern zu einem liturgischen Akt verwendet wurden. Wir dürfen uns vorstellen, daß man nun auch weit weniger Speisen mitbrachte als früher. Höchst wahrscheinlich wurden sie der Ordnung halber von den Diakonen eingesammelt, wie sie von diesen ausgeteilt wurden. Der Vorsteher weiht nun die Speisen durch Dankgebete; er sagt, wie Justin berichtet, dem Vater des Alls Lob und Dank im Namen des Sohnes und des Geistes und vollzieht so die Danksagung für alles, womit er die Christen begnadigt hat. Diese Gebete sind noch frei, denn der Vorsteher redet, soviel er vermag; jedenfalls sind sie aber derartig, wie wir sie aus der Apostellehre kennen, also solche, die im Anschluß an jüdische Tischgebete Gott für leibliche und geistliche Nahrung danken. In bemerkenswerter Weise ist hier der Ausdruck „Eucharistie" in seiner ursprünglichen Bedeutung „Danksagung" gebraucht. Das Dankgebet galt also für so wichtig, daß darnach nicht bloß die ganze Feier sondern auch, wofür auch Justin ein Zeuge ist, die durch dieses Gebet geweihte (εὐχαριστηθεῖσα) Abendmahlsspeise genannt wird. Die versammelte Gemeinde bekräftigt diese Gebete mit dem üblichen „Amen". Auch hier müssen wir annehmen, daß diesen Gebeten bald die Aufsagung des Einsetzungsberichtes folgte.

Wohl am auffälligsten ist für uns heutige Christen die Tatsache, daß Justin an drei Stellen drei Abendmahlsspeisen, nämlich außer Brot und Wein auch Wasser, nennt. Dabei bezeichnet er auch einmal den Wein als *κρᾶμα*, also genauer als Weinmischung, und zweimal einfach mit οἶνος. Harnack hat bekanntlich in seiner genannten Untersuchung nachzuweisen gesucht, daß die Erwähnung des Weines unecht sei, Justin demnach nur Brot und Wasser als eucharistische Elemente kenne. Wir brauchen hierauf nicht näher ein-

zugehen, denn Zahn und Jülicher behaupten mit vollem Recht die Echtheit des Weines, schon wegen des seltenen κρᾶμα, wofür ein späterer Redaktor sicherlich einfach οἶνος gesetzt haben würde. Indessen bleibt die Tatsache höchst bemerkenswert, daß neben dem Wein, der übrigens stets mit Wasser gemischt getrunken wurde, auch Wasser gebraucht wird. Dies muß, worin Harnack recht hat, überaus befremdend sein bei der üblichen Annahme, daß Jesus ein Sakrament oder eine Gedächtnisfeier mit der wirklichen, bezüglich symbolischen Darreichung seines Leibes und Blutes unter der Gestalt von Brot und Wein gestiftet habe. Dagegen ist es durchaus nicht auffällig bei dem Sinn und der Geschichte des Abendmahls, die wir fanden, denn dabei ist ja die Handlung, das Mahl, das Entscheidende, ein Gedanke, der Harnacks eigentliches Verdienst ist. Allerdings wird der Wein bevorzugt worden sein, weil man die Speisen bald als Leib und Blut Christi deutete, aber unbedingt notwendig war es nicht, solange das Abendmahl noch dazu ein wirkliches Mahl war, bei dem auch andere Speisen zum Essen mitgebracht wurden.

Wenn nun Justin als erster den Genuß des Wassers ausdrücklich erwähnt, so ist das nicht zufällig, aber leicht erklärlich. Weil zu seiner Zeit zuerst die Eucharistie am Morgen statt wie bisher am Abend stattfand, werden manche der Teilnehmer am Morgen keinen Wein haben trinken wollen, weil das nicht für anständig galt. Bekanntlich gab es später in der Kirche eine Gruppe solcher Christen, die Aquarier, die deshalb am Morgen nur mit Wasser kommunizierten. Übrigens wird wohl Justin, wie Zahn mit Recht vermutet, absichtlich den Genuß des Wassers erwähnen, um die Einfachheit und Mäßigkeit des eucharistischen Genusses hervorzuheben und damit die heidnische Verleumdung der Schlemmerei abzuwehren. Jedenfalls wird die Verwendung des Wassers nur als Ausnahme gelten müssen, denn je mehr die Elemente an Bedeutung zunahmen, muß das Wasser als anstößig empfunden worden sein. Keinesfalls

aber hat das eucharistische Wasser irgendwelche wichtige Bedeutung für den ursprünglichen Sinn der Handlung Jesu und des Abendmahls, wie Spitta glaubt.

Die Kommunion selbst ging nun nicht so vor sich, daß die Teilnehmer zum Empfang der Elemente etwa an den Tisch des Vorstehers herantraten, sondern daß die Diakonen die Abendmahlsspeisen austeilten. Wenn sogar den Abwesenden diese geweihten Speisen gebracht wurden, so ist dabei vorausgesetzt, daß die ganze Gemeinde am Abendmahl teilzunehmen hat; es ist also das erreicht, was Ignatius ersehnt hatte.

Es fragt sich nun noch, ob Justin auch die von dem Abendmahl getrennte Agape erwähnt. Höchst wahrscheinlich tut er es Kap. 67: „Wir rufen seitdem dieses immer einander in Erinnerung, und allen unseren Bedürftigen kommen wir mit unseren Mitteln zu Hülfe und halten uns immer zusammen. Bei allen unseren Darbringungen aber loben wir den Schöpfer des Alls durch seinen Sohn Jesus und durch den heiligen Geist.“ Mit dieser Versammlung, als deren Zweck das Essen und dieses als besondere Wohltat gegen die Armen erscheint, ist wohl nicht die Eucharistie, sondern eben die Agape gemeint; sie ist ein Dankopfer der Wohlhabenderen, das den Ärmeren zu gute kommt.

Wenn wir nun zurückblicken, so nehmen wir bei der Abendmahlsfeier einen geregelten Verlauf, bestimmte Ordnungen, bestimmte Zeiten und schon bestimmte Personen wahr. Justin hat daher mit dem Abendmahl eine ausgeprägt kultische Feier überkommen, und zwar galt es zu seiner Zeit nicht nur als ein Sakrament, als Empfang einer göttlichen Gabe, sondern auch ebensosehr als ein Tun und Handeln der Gemeinde selbst. Dieses Tun der Teilnehmer beim Abendmahl konnte von Justin, wenn er darauf reflektierte, nach seinen Anschauungen und Voraussetzungen kaum anders als unter dem Gesichtspunkt einer Darbringung für Gott, d. h. eines Opfers aufgefaßt werden. Dies war aber geradezu unvermeidlich, als ja bereits der christliche Kult mit dem Opfer-

begriff verbunden war. Wenn daher Justin nun wirklich das Abendmahl als das Opfer der christlichen Gemeinde auffaßt, so ist das leicht erklärlich und an sich ebensowenig eine Verkehrung wie die Tatsache, daß Paulus das Abendmahl zum Sakrament der Gemeinde umgestaltet hat. Wir können vielmehr die christliche Freiheit bewundern, mit der auch Justin das Überkommene beurteilt und neugestaltet. In echt christlichem Verständnis sieht auch er wie der Verfasser der Apostellehre den Wert des christlichen Opfers nicht in der Beschaffenheit der Gabe, sondern des Darbringers. Mit aller Energie betont er, daß es einzig auf die Gesinnung der Menschen ankomme. Nicht von den Zeremonien und der Beschneidung hängt das Heil ab, sondern „wenn jemand ein Skythe oder ein Perser ist, aber die Erkenntnis Gottes und seines Christus hat und die ewigen Gesetze hält, so ist er mit der schönen und wertvollen Beschneidung beschnitten; er ist ein Freund Gottes, und dieser hat an seinen Gaben und Darbringungen Freude“ (Dialog 28). Diese Gesinnung des Darbringers ist daher die Erklärung dafür, daß Gott die Opfer der Christen annimmt und die der Juden verwirft, denn die Christen verherrlichen durch ihre Gotteserkenntnis den Namen Gottes, während ihn die Juden durch ihren Unglauben verlästern.

Bei solcher echt christlichen Auffassung ist für Justin das Opfer der Christen offenbar nicht die Darbringung einer Gabe für Gott, sondern vielmehr wie in der Apostellehre eine sittliche Selbstdarbringung des Gläubigen als ein Dankopfer für Gott. Die Christen brachten, was die Heiden garwohl bemerkten, in Wahrheit keine Opfer dar; dies war jenen so neu und anstößig, daß sie die Christen für gottlos hielten. Mit der ganzen Überlegenheit des christlichen Theologen erwidert Justin (Apol. I, 13) auf diesen Vorwurf, daß Gott, der Herr und Schöpfer des Alls, nach der reinen Vorstellung der Christen überhaupt keiner Opfer bedarf. Dementsprechend besteht das reine und vernünftige Opfer der Christen, d. h. das, worin sie die Erfüllung des göttlichen Willens sehen,

darin, daß sie die Nahrung, die ihnen Gott erst gütig gespendet hat, nicht nutzlos verbrennen, sondern selbst mit Lob und Dank gegen Gott genießen und den Armen davon mitteilen. Das christliche Opfer ist nichts anderes als Lob und Dank, denn jedes Gebet, das von Würdigen Gott dargebracht wird, ist ihm ein wohlgefälliges Opfer. Im Gegensatz zu der gesetzlich-katholischen Auffassung der Apostellehre nimmt Justin die evangelische Stellung ein, daß für ihn das Dankopfer nicht als ein pflichtmäßiges Tun des Menschen gegen Gott, sondern als ein Bekenntnis gilt, das aus dem eigenen Bedürfnis des Menschen hervorgeht. Die Dankbarkeit und Freude treibt den Christen an, Gott für seine Gnade und Güte zu danken; Justin kennt in Wahrheit keinen geistlichen, sondern nur einen geistigen Gottesdienst wie Paulus.

Mit solcher echt christlichen Auffassung sieht Justin besonders im Abendmahl das Opfer der christlichen Gemeinde: „Nur solche Opfer bringen die Christen dar, und zwar bei dem Gedächtnis ihrer trockenen und flüssigen Nahrung, wobei sie auch des Leidens gedenken, das der Sohn Gottes um ihretwillen auf sich nahm“ (Dialog 117). Hiernach erscheint auch das Abendmahl zunächst als ein solches Dankopfer, das man Gott bei dem Genuß der leiblichen Speisen darbringt. Brot und Wein, bezüglich Wasser, sind als die Repräsentanten der gesamten Nahrung aufgefaßt, für die man dem gütigen Spender dankt; was bei jeder Mahlzeit Sitte ist, gilt in vorbildlicher Weise für das Abendmahl. Diese Deutung der Handlung der Gemeinde im Abendmahl ist offenbar glücklich und würdig. Sie lag aber auch nahe genug, denn die Tischgebete, die nach dem Zeugnis des Justin noch stets gesprochen wurden, nämlich in den Gebeten des Vorstehers, brachten ja jedesmal diesen Dank gegen Gott in Erinnerung, wie wir aus der Apostellehre wissen. Wie diese Dankgebete so wichtig erschienen, daß sie der Feier den Namen „Eucharistie“ einbrachten, so bewirkten sie auch, daß die Handlung unter dem Gesichtspunkt des Dankopfers für leibliche Speisen aufgefaßt wurde. Das war so gut wie selbstverständlich, so lange

das Abendmahl ein wirkliches Mahl war; aber dieselbe Anschauung wirkte nach, als jenes zu dem liturgischen Akt der Kommunion geworden war.

Soweit ist die Anschauung Justins leicht verständlich. Indessen ist nach seinen obigen Worten das Abendmahl auch darum ein Dankopfer der Gemeinde, weil sie dabei auch dankbar des Todesleidens Christi gedenkt. Das ist eine Parallele zu der Auffassung der Apostellehre, wonach neben den leiblichen Speisen auch für die geistliche Nahrung gedankt wird. Aber dort war das Zweite die sakramentale Gabe, die sich auf das unsterbliche Leben Christi bezog, während hier bei Justin der Gedanke an den Tod Christi hervortritt. Die sakramentale Auffassung des Abendmahls als eines φάρμακον ἀθανασίας hatte den Gedanken an den Tod Christi zurückgedrängt, der in der Urgemeinde und bei Paulus durchschlagende Bedeutung hatte. Jetzt kommt er wieder auf unter dem Gesichtspunkt des Gedächtnisses, d. h. des religiösen Bekenntnisses zum Opfertod des Erlösers. Justin betont dies an mehreren Stellen, z. B. Dialog 70, wo die Verheißung des Propheten Jesaias (33, 16) auf das Abendmahl gedeutet ist: „Betreffs des Brotes, das unser Herr Christus uns darzubringen geboten hat zur Erinnerung daran, daß er sich einen Leib annahm um seiner Gläubigen willen, deretwegen er auch leidensfähig wurde, und betreffs des Kelches, den wir nach seinem Gebot zur Erinnerung seines Blutes unter Dank darbringen.“ Daß dieses Gedächtnis an das Leiden des Erlösers mit der Danksagung für die leibliche Nahrung zusammen stattfand, ergibt sich deutlich aus Dialog 41. „Die Darbringung des Weizenmehls, die nach der Vorschrift für die vom Aussatz Gereinigten stattfand, war ein Vorbild des Brotes der Eucharistie, welches unser Herr Jesus Christus darzubringen geboten hat zur Erinnerung des Leidens, das er für die Menschen auf sich nahm, deren Seelen von jedem Bösen gereinigt sind, damit wir zugleich Gott dafür danken, daß er die Welt mit allem, was in ihr ist, um des Menschen willen geschaffen und uns von dem Bösen, worin

wir geboren sind, befreit und die Gewalten und Mächte völlig vernichtet hat, indem er nach seinem Willen leidensfähig wurde.“ Zweifellos gilt darnach das Abendmahl wieder als die Gedächtnisfeier an das Todesleiden des Erlösers, jetzt aber mit dem neuen Gesichtspunkt, daß diese Erinnerung als das Gemeindeopfer erscheint, das der Herr selbst gestiftet hat.

Wie ist wohl Justin zu dieser neuen Abendmahlsauffassung gekommen? Wie die Dankgebete das Abendmahl als Dankopfer für die leibliche Nahrung erscheinen ließen, so ist wohl entsprechend in dem Einsetzungsbericht die Ursache davon zu sehen, daß man das Abendmahl gleichfalls als Dankopfer für das Erlösungsleiden Christi auffaßte. Mit dem Inhalt des Einsetzungsberichtes mußte sich Justin auseinandersetzen; er enthielt für ihn nicht nur die Stiftung eines Sakraments, sondern auch eine Ermahnung an die Jünger, eine Handlung vorzunehmen, die sich unzweifelhaft auf den Tod Christi bezog. Die Art, wie Justin Kap. 66 in der Tat den Einsetzungsbericht wiedergibt und auslegt, zeigt, wie er ihn auffaßte: Der Herr befiehlt seinen Jüngern das Darbringen (ποιεῖν) von Brot und Wein zum Gedächtnis seines Opferleidens. Damit passen die Angaben der oben angeführten Stellen, wonach Jesus selbst die Darbringung des Brotes und des Kelches im Abendmahl geboten hat.

Diese Abendmahlsauffassung des Justin bildet zweifellos die Grundlage des späteren Meßopfers, denn wenn er auch noch nicht die Darbringung von Leib und Blut Christi annimmt, so kennt er doch schon eine solche des Abendmahlsbrotes und des Kelches. Diese Darbringung, dieses Opfer der Gemeinde bedeutet selbstverständlich noch nicht eine verdienstliche Leistung, sondern steht unter dem Gesichtspunkt einer symbolisch-dramatischen Darstellung von dem Leiden Christi. So wie der Herr damals seinen Leib und Blut darbrachte, so bringen die Seinen das geweihte Brot und den Kelch des Abendmahls, die ja ebenfalls in gewisser Weise Leib und Blut Christi sind, dar, um sich dabei das Leiden des Erlösers recht deutlich und anschaulich zu vergegen-

wärtigen. In diesem Charakter einer symbolisch-dramatischen Darstellung liegt eine neue Auffassung des Dankopfers im Abendmahl, welche sich bekanntlich zum Wesen der Messe entwickelte.

Daß diese Auffassung des Abendmahls möglich wurde, erklärt sich im letzten Grunde aus der poetisch-phantasievollen Anlage des griechischen Geistes, welcher notwendig plastische Bilder und Darstellungen für seine Ideen brauchte. Die größten Schöpfungen des Griechentums, die Tragödien der großen Dichter, haben darin denselben Charakter wie die alten Mysterien, aus denen das griechische Drama hervorgegangen ist. Wie man in diesen Mysterien die heilige Kultsage symbolisch darstellte, so führten die Dramen die Schicksale der durch die Sage berühmten Helden dem Zuschauer vor Augen. Der innere Gehalt dieser Darstellungen ist nichts anderes als die plastische Verkörperung des Denkens und Empfindens des antiken Menschen. Was er selbst glaubt und ahnt, hofft und fürchtet, das kleidet sich für ihn in plastischer Weise in das Erlebnis eines Gottes oder eines Helden. Das Schicksal derselben bringt deutlich zum Ausdruck, was den Zuhörer selbst bewegt und läßt ihn deshalb wirklich das in seinem Innern nacherleben, was er auf der Bühne mit den Augen sieht.

Unter diesem Gesichtspunkt einer symbolisch-dramatischen Darstellung faßt vornehmlich die griechisch-katholische Kirche das Abendmahl auf; indem dabei das Todesleiden Christi dargestellt wird, erlebt der Teilnehmer in seinem Herzen die Erlösung durch den Opfertod Christi nach. Wenn Justin zuerst in dieser Weise das Abendmahlsopfer auffaßte, so beweist er sich als einen echtgriechischen Geist. Zugleich hat er aber damit ebensowenig eine Verkehrung angerichtet als Paulus, der das Sakrament einführte. Nur der Historiker ist gerecht, der nach dem Spruch des Paulus richtet: „Es ist mir alles erlaubt, aber es frommt nicht alles.“ Wo wirklich der Geist der christlichen Freiheit herrscht, da können alle Ideen und Vorstellungen mit gutem Recht aufgenommen werden,

denn sie dienen alle als Mittel für den einen Zweck, der Erbauung. An der späteren Verkehrung, welche sich in der Messe zeigt, ist daher nicht Justin schuld, sondern in Wahrheit der Mangel an christlicher Freiheit, wobei das Mittel schließlich über den Zweck gestellt wurde. Die Verkehrung des christlichen Opfergedankens, die später eintrat, hat im besonderen die verhängnisvollsten Folgen gehabt.

Neben dieser neuen Auffassung des Abendmahls als des christlichen Gemeindeopfers teilt Justin naturgemäß die andere und überkommene, wonach das Abendmahl ein Sakrament ist. Wir finden dafür Apol. 1, 66 eine höchst interessante Aussage, welche beweist, daß Justin sich als Theologe über das Mysterium des Sakraments eigene Gedanken macht. Justin will nach dem Zusammenhang durch den heiligen Wert der Abendmahlsspeise erklären, weshalb nur getaufte Christen an der Feier teilnehmen dürfen. Wenn nun die Aussage des Apologeten bekanntlich dem Exegeten große Mühe macht, so dürfen wir doch nicht den Gesichtspunkt außer acht lassen, daß hier Justin seinen nichtchristlichen Lesern gerade etwas erklären will, daß er also nicht unnötig Schwerverständliches bringen wird. Seine Worte selbst lauten: „Denn nicht als ein gewöhnliches Brot oder einen gewöhnlichen Trank empfangen wir dieses, sondern wir wurden belehrt, daß ebenso, wie der kraft des Wortes Gottes fleischgewordene Jesus Christus, unser Heiland, um unseres Heiles willen Fleisch und Blut gehabt hat, so auch die kraft des von ihm stammenden Gebetswortes geweihte Nahrung, von welcher unser Fleisch und Blut durch Verwandlung genährt wird, das Fleisch und Blut eben jenes fleischgewordenen Jesus sei.“

An dieser Aussage ist ein Doppeltes ohne weiteres klar, daß nämlich Justin 1. das Mysterium des Abendmahlssakraments ausspricht, 2. daß er dasselbe seinen nichtchristlichen Lesern verständlich und unanstößig zu machen sucht und deshalb einen Vergleich anwendet. Zunächst spricht er also das Mysterium aus, denn der Sinn des Ganzen ist,

wenn man einmal den Vergleich beiseite läßt: Die Abendmahlsspeise ist nicht gewöhnliches Brot und gewöhnlicher Trank, sondern Fleisch und Blut Jesu Christi. Justin hat also die überkommene Auffassung einfach angenommen. Weiterhin sucht er sie klar zu machen und wählt deshalb einen Vergleich, in dem er das Abendmahlsmysterium in Parallele zu der Inkarnation des Logos in Jesu Christo stellt. Hieraus ist zu entnehmen, daß er darin wirklich eine Parallele sieht, und daß er die Vorstellung des fleischgewordenen Logos auf Grund seiner früheren Darlegungen als bekannt und unanstößig voraussetzt. Der Sinn des Vergleiches ist auch sofort klar, denn es handelt sich darum, daß sich beidemal das Irdisch-Sinnliche in geheimnisvoller Weise mit dem Himmlisch-Unsichtbaren verbindet. Dagegen ist die Form des Vergleiches inkonzinn, denn statt obiger Worte hätte Justin sagen müssen: Wie Jesus Christus der Logos ist, nämlich dessen menschlich-irdische Erscheinung, so ist die Abendmahlsspeise, Brot und Wein, die sinnlich-symbolische Erscheinung des Leibes und Blutes Christi. Während also in Justins Worten in dem Vordersatz von dem Göttlichen ausgegangen wird, so im Nachsatz von dem Menschlichen; es wäre also nicht die Inkarnation, sondern die Apotheose Christi das genaue und passende Gegenstück gewesen. Indessen läßt sich leicht erkennen, weshalb Justin trotzdem die Inkarnation als Parallele wählte; er wollte das Mysterium auch noch dadurch besonders deutlich machen, daß er die Ursache jener geheimnisvollen Verbindung von Menschlichem und Göttlichen im Abendmahl in den Vergleich mit einstellte. Das Mysterium des Abendmahls wird nach seiner Ansicht durch das Dankgebet bewirkt, welches die Speisen Brot und Wein zu Vehikeln der wunderbaren Abendmahlsspeise weiht, und das der Herr selbst deshalb den Seinigen anbefohlen hat. Diesem „Gebetswort“ stellt er als Gegenstück das „Wort Gottes“ gegenüber, das in Christo die Verbindung von Göttlichem und Menschlichem herstellt, d. h. zweifellos den Logos selbst. Dann konnte Justin aber nur

die Inkarnation des Logos heranziehen, weshalb der Vergleich inkonzinn wird. Indessen ist der Sinn des Ganzen klar: Wie der Logos sich infolge seiner göttlichen Kraft mit irdischem Fleisch und Blut verbinden konnte, so verbindet sich ebenso im Abendmahl infolge des vom Herrn stammenden Weihegebetes sein Fleisch und Blut mit den Elementen des Abendmahls. Offenbar ist dieser Vergleich nach dem antiken Denken recht glücklich gewählt und vermag in der Tat das Mysterium des Abendmahls verständlich zu machen.

Hiermit ist die Aussage des Justin noch keineswegs fertig erklärt, denn zunächst ist die Parallele zwischen dem Abendmahlsmysterium und der Inkarnation des Logos noch weiter gezogen, nämlich in Bezug auf die beiderseitige Wirkung. Der Wirkung der Inkarnation, nämlich der Erlösung (σωτηρία) ist als Wirkung des Abendmahls gegenübergestellt, daß „durch die geweihte Nahrung unser Fleisch und Blut durch Verwandlung genährt wird". Mit dieser geweihten Nahrung ist natürlich die Abendmahlsspeise gemeint, welche Leib und Blut Christi in der Gestalt von Brot und Wein ist. Die durch sie bewirkte Verwandlung bezieht sich bei unbefangenem Lesen nur auf das Subjekt des Satzes, d. h. auf unser, der Teilnehmer, Fleisch und Blut. An eine Verwandlung der Elemente in Leib und Blut Christi und an eine solche von Leib und Blut Christi in den menschlichen Leib und Blut der Teilnehmer ist auch deshalb nicht zu denken, weil solche Vorstellungen der ganzen Denkweise des Justin fern liegen. Wenn also dagegen Leib und Blut der Teilnehmer umgewandelt und dadurch genährt werden, so ist es das Nächstliegende, daß auch hierbei Justin die überkommene Auffassung teilt, wonach die Abendmahlsspeise ein φάρμακον ἀθανασίας ist. Er spricht dann diesen Gedanken nur noch viel deutlicher und, wenn man will, materialistischer aus als Ignatius und Johannes. Indessen erklärt sich diese als materialistisch erscheinende Vorstellung leicht: Der Erlösung durch den menschgewordenen Logos, welche sich auf die Seelen der Menschen

erstreckt, steht gegenüber die Erlösung der Leiblichkeit der Menschen, die sich an den Genuß der verklärten Leiblichkeit Christi anknüpft. Die menschliche Leiblichkeit soll ja nach dem christlichen Glauben nicht als das Schlechte und Gottwidrige vernichtet werden, sondern soll, nachdem sie von der in ihr wohnenden Sünde befreit ist, hier auf Erden schon ein Tempel Gottes sein und dereinst an der ewigen Erlösung teilnehmen. Schon Paulus hat darüber, vornehmlich 1. Kor. 15, sinnige Gedanken ausgesprochen; Justin gebraucht dieselbe religiöse Idee, um dem Abendmahlsmysterium eine ebenfalls sinnige Deutung zu geben. Er hat sich daher mit der überkommenen Abendmahlsauffassung in recht glücklicher Weise abgefunden, und die Kirche hat ihm Beifall geschenkt.

Es bleibt nun noch ein Punkt übrig, der scheinbar Schwierigkeiten macht. Nach der Aussage des Justin ist die Abendmahlsspeise scheinbar nicht der „verklärte“ Leib und das „verklärte“ Blut Christi, sondern Leib und Blut des „fleischgewordenen“ Logos. Will etwa der Apologet damit wiederum gegen Johannes mit Ignatius das Irrationale behaupten, daß im Abendmahl der irdisch-sinnliche Leib Christi und sein menschliches Blut genossen werden? Keineswegs, denn das wäre ebenso unmöglich, als daß Justin den Gedanken des Johannes von der Menschwerdung des Logos aufgäbe. Vielmehr erklärt sich diese Inkorrektheit dadurch, daß Justin wiederum einen sinnigen Gedanken aussprechen will. Er sieht nämlich in der Aufnahme von Fleisch und Blut Christi durch die Teilnehmer des Abendmahls die erste Menschwerdung des Logos wiederholt; das Abendmahlsmysterium ist nicht nur das Gegenstück, sondern auch die Fortsetzung der Inkarnation des Logos. Die Menschwerdung Christi wird gewissermaßen ebenso im Abendmahl dargestellt und wiederholt wie sein Todesleiden; das Dogma der Kirche wird durch den Kult sichtbar dargestellt, sodaß der Teilnehmer in seinem Innern die Menschwerdung des Erlösers nacherleben kann. Wir sehen also, wieviel tiefe und sinnige

Gedanken der ganze Ausspruch Justins enthält. Freilich ist es ihm bei der Gedankenfülle passiert, daß er, was die äußere Korrektheit der Form betrifft, sich in seiner Aussage etwas verhaspelt hat und deshalb dem Exegeten wirklich große Mühe macht. Aber dafür kann der Historiker mit großer Freude wahrnehmen, daß unser Apologet auch in der Sakramentsvorstellung dem Überkommenen mit echt christlicher Freiheit gegenübersteht.

Kapitel VI.
Das religionsgeschichtliche Problem des Genusses von Leib und Blut Christi.

§ 26. Der Abendmahlsgenuß verglichen mit den Mysterien und verwandten jüdischen Vorstellungen.

Wir haben als letztes Stück unserer Untersuchung das religionsgeschichtliche Problem zu behandeln, welches das Mysterium des Abendmahls, nämlich der Genuß von Leib und Blut Christi, stellt; wir haben also die Frage zu beantworten, wie diese so überaus seltsame Vorstellung, die sich seitdem mit dem Abendmahl aufs engste verbunden hat, entstanden ist. So viel ich weiß, hat Eichhorn als einziger die Vorstellung des realen Abendmahlsgenusses als solches Problem erkannt und behauptet, daß das hier vorausgesetzte supranaturale Essen einer himmlischen Speise eine einzigartige Vorstellung sei, für die wir kein Vorbild kennen. Wir können uns davon überzeugen, wenn wir einmal das Abendmahlssakrament mit den antiken Mysterien vergleichen. Zunächst betrifft dieser Vergleich nur die äußere Form von beiden, denn ihr Inhalt und damit ihr eigentliches Wesen ist, wie wir schon früher zeigten, voneinander grundverschieden. Die Wirkung der Mysterien ist ein Zauberakt, der die menschliche Seele mit wunderbaren Kräften ausstattet zur Abwehr der Dämonen und zur Erlangung unsterblichen

Lebens. Im Abendmahl ist der Gedanke der Lebensmitteilung zwar aufgenommen, aber vollständig religiös umgedeutet worden; denn in ihm handelt es sich um das Bekenntnis und die Hingabe an den Erlöser, wodurch der Teilnehmer zugleich die religiös-sittlichen Kräfte zu dem neuen Leben der Gotteskinder empfängt. Dieser christliche Gedanke von dem neuen Leben aus Kräften, die von Gott aus der Höhe geschenkt sind, wird in die symbolisch-mystische Form des Sakramentes gehüllt, weil es für die antike Welt ein Bedürfnis war, das religiöse Erlebnis sich an äußeren Vorgängen zu veranschaulichen.

Dagegen ist nun der äußeren Form nach das Abendmahl den Mysterien gleich, sodaß es als Sakrament nur als eine Abart davon erscheint. Dennoch besteht zwischen beiden ein tiefgreifender Unterschied, der gerade das religionsgeschichtliche Problem ausmacht, daß nämlich im Abendmahl neben der geweihten irdischen Speise, Brot und Wein, noch eine andere aus himmlischer Substanz, nämlich Leib und Blut Christi real genossen wird. Im antiken Opfermahl und Mysterium handelt es sich stets nur um die eine Speise aus irdischer Substanz. Es kann dies, wie im Opfermahl, das geweihte Fleisch des Opfertieres sein; dann ist es aber doch wirkliches animal-irdisches Fleisch. Es kann dies aber, wie in manchen Mysterien, auch Brot, Wein und Wasser sein; dann sind es aber doch Speisen aus irdischer Substanz. Durch das Gebet und Bekenntnis der Teilnehmer werden die irdischen Speisen geweiht, ja, nach hellenistisch-gnostischer Anschauung bekommen sie eine magische Kraft; die Gottheit reagiert auf das Bekenntnis ihrer Gläubigen, indem sie ihren göttlichen Lebensgehalt auf wunderbare, geheimnisvolle Weise in die geweihten Speisen birgt, sodaß der Teilnehmer durch deren Genuß zugleich das unsterbliche, göttliche Leben aufnimmt und mit der Gottheit selbst in Kommunion tritt. Wir sehen daran, daß die geweihten Speisen immer mehr zu magischen Vehikeln der Gemeinschaft mit der Gottheit wurden, aber sie sind doch stets noch Speisen aus irdischer Substanz.

Von einer Speise aus pneumatischer Substanz neben dieser irdischen Speise wissen die Mysterien nichts.

Im Abendmahl sind Brot und Wein die irdischen Speisen, die durch das Gebet der Gemeinde zu heiligen Speisen geweiht werden, denen dann der erhöhte Herr seine göttliche Kraft mitteilt, sodaß sie nun sein göttliches Leben den Teilnehmern vermitteln können. Zwischen den Genuß der heiligen Speisen und die lebendige Kommunion mit dem Herrn schiebt sich nun aber plötzlich der reale Genuß einer himmlisch-pneumatischen Speise ein, wenn im Abendmahl auch noch Leib und Blut Christi genossen werden. Diese pneumatische Speise ist die eigentliche des Abendmahls, während die irdischen Speisen zu den Vehikeln der himmlischen, zu den „Elementen" werden. Dies ist der Unterschied des Abendmahls von den Mysterien; diese kennen zwar auch heilige, geweihte Speisen, aber keine aus pneumatischer Substanz. Die Vorstellung vom Genuß solcher himmlischen Speise ist so einzigartig, daß Eichhorn fast vollständig mit der Behauptung im Recht ist, daß wir ein derartiges sakramentales Essen nicht nachweisen können.

Um dies zu prüfen, verlassen wir die hellenistisch-gnostische Mysterienwelt und wenden uns der jüdischen Gedankenwelt zu, in der es bekanntlich mancherlei Vorstellungen von himmlischen Mählern gibt. Zuvor stellen wir als charakteristische Merkmale des Abendmahls die zwei Punkte auf: 1. im Abendmahl handelt es sich um einen realen, nicht um einen bildlichen Genuß; 2. es ist zugleich der Genuß einer pneumatischen, nicht einer irdisch-materiellen Speise.

Unter den verschiedenen jüdischen Vorstellungen von himmlischen Mählern, himmlischer Speise und dergleichen lassen sich drei Gruppen unterscheiden: 1. die Vorstellung vom messianischen Mahl der Endzeit, 2. der bildliche Gebrauch eines Mahles als Ausdruck des Glückes und der Segnungen der Endzeit, 3. die Vorstellung von dem Manna.

Weil das Mahl nach jüdischer Anschauung nicht nur Ausdruck der Freude und des Glückes ist, sondern auch einen

religiösen Charakter hat, so konnte die Vorstellung entstehen von einem künftigen Mahle, das Gott den Seinigen zubereitet. Diesen Glauben lernen wir schon Jes. 25 kennen, wo Gott allen Völkern auf dem Zionberg, der Stätte seines künftigen Reiches, ein herrliches Mahl zurichten wird. Seitdem besteht der Glaube, daß die messianische Zeit mit einem Mahle der Gerechten beginnt; und diese Vorstellung ist kein Phantasiebild, sondern wird immer mehr zum festen Dogma. Auch in unseren Evangelien finden wir diesen eschatologischen Glauben; der Herr vergleicht nicht nur das Reich Gottes mit dem großen hochzeitlichen Mahle des himmlischen Königs, sondern weissagt auch, daß von allen Himmelsrichtungen die Völker kommen werden, um mit den Erzvätern zu Tisch zu sitzen; es ist nicht bloßes Bild, sondern eine Glaubensvorstellung, wenn er spricht: „Ich werde nicht mehr trinken vom Gewächs des Weinstocks bis auf den Tag, da ich es neu trinken werde im Reiche Gottes.“ Soviel wir sehen, hat also auch Jesus die Vorstellungen seiner Zeit geteilt, aber er prägt die sinnlich-eudämonistische Vorstellung der jüdischen Religion um zu der wahrhaft evangelischen Auffassung, daß dieses Mahl ein sichtbares Zeichen sei für den Gnadenlohn, den die Gerechten dereinst zu erwarten haben. Wegen dieser religiös-sittlichen Umdeutung der jüdischen Vorstellung konnte er sie auch in seine Predigt vom Reich Gottes aufnehmen und die Armen und Elenden, welche auf die Erlösung des Reiches Gottes warteten, damit trösten: „Selig seid ihr Armen, denn das Reich Gottes ist euer. Selig seid ihr, die ihr hier hungert, denn ihr sollt satt werden“ (Luk. 6, 20f.).

Für unsern Zweck ist nun wichtig, daß diese Vorstellung vom messianischen Mahle mit der des Abendmahlsgenusses zwar verwandt, aber auch ganz verschieden ist; das messianische Mahl ist zwar auch ein wirkliches Mahl, dazu ein Mahl im Reiche Gottes, aber nicht das Essen einer himmlisch-pneumatischen Speise. Vielmehr werden auch dort dieselben Speisen wie sonst auf Erden genossen, nur werden sie für den Gerechten einst köstlicher zubereitet und reichlicher auf-

getragen werden, als es sonst der Fall ist. Aber an eine Speise aus pneumatischer Substanz wird dabei nicht im geringsten gedacht.

Eine Reihe anderer verwandter Vorstellungen gruppiert sich um den bildlichen Genuß eines Mahles als Ausdruck der Segnungen und des Glückes der künftigen Zeit. Hierher gehören besonders alle die prophetischen Bilderreden, die Spitta in seiner Untersuchung zusammengestellt hat. So z. B. das Bild vom frischen Quellwasser Jes. 55, 1: „Wohlan alle, die ihr durstig seid, kommt her zum Wasser"; oder die freundliche Einladung der personifizierten Weisheit Provb. 9, 5: „Kommt, esset von meinem Brote und trinket von dem Wein, den ich schenke". Diese prophetischen Bilderreden wurden vom Judentum auf die geistigen Segnungen der Endzeit gedeutet. Ähnlich ladet der Messias Jesus selbst zu sich ein: „Kommt her zu mir alle, die ihr mühselig und beladen seid, ich will euch erquicken". Vor allem gehören dazu die schon früher behandelten Bilderreden des Johannes, z. B. 7, 37: „Wer dürstet, komme zu mir und trinke".

Auch diese Vorstellung ist im gewissen Sinne mit der des Abendmahlsgenusses verwandt, weshalb sie bekanntlich Spitta auch zum Beweise seiner Auffassung vom ursprünglichen Sinn des Abendmahls verwendet hat. Aber sie ist in Wahrheit von dem realen Genuß der pneumatischen Speise im Abendmahl grundverschieden, da es sich bei ihr um den bildlichen Genuß einer irdischen Speise handelt.

Die dritte jüdische Vorstellung, welche mit der des Abendmahlsgenusses zusammengestellt werden kann, ist die vom Manna. Das Manna ist eine wunderbare Speise, die vom Himmel gekommen ist; sie ist eigentlich die Speise der Himmlischen, weshalb sie auch „Engelsbrot" genannt wird (Psalm 78, 25). Das Manna ist daher wirklich die einzige pneumatische Speise im jüdischen Glauben, die sich mit der Abendmahlsspeise vergleichen läßt. Zwar wird das Manna meistens auch bildlich als geistige Gabe gedeutet, so z. B. von Philo auf den Logos selbst, aber die Vorstellung einer

wirklichen pneumatischen Speise ist damit vorausgesetzt und also vorhanden. Auch Paulus kennt, wie wir gesehen haben, diese Vorstellung, wenn er 1. Kor. 10, 1—4 das Manna direkt mit der Abendmahlsspeise vergleicht. Mag dabei nun seine Anschauung vom Manna selbst zwischen Bild und Wirklichkeit schwanken, so ist jedenfalls die Vorstellung einer wirklich pneumatischen Speise vorausgesetzt.

Wir finden somit, daß die Vorstellung vom Manna die einzige ist, welche sich wirklich mit der von der Abendmahlsspeise vergleichen läßt; aber zur Erklärung unseres Problems ist sie auch von zweifelhaftem Wert, da sie selten ist und meistens noch bildlich gedeutet wird. Eichhorn hat daher ziemlich recht mit der Behauptung, daß „wir ein solches sakramentales Essen, das das Vorbild des Abendmahls abgegeben hätte, nicht nachweisen können“. Auch darin ist dieser Gelehrte zunächst im Recht, wenn er trotzdem zur Lösung des Problems die Vorstellung von dem sakramentalen Essen einer pneumatischen Speise als damals bekannt postuliert. Dann ist natürlich das Weitere klar: „hat man ein solches supranaturales Essen und Trinken gekannt, so ist für die älteste Christenheit nur dieses neu gewesen, daß irgend eine andere übernatürliche Substanz durch Christi Leib und Blut ersetzt wurde“. Daß nun aber solches bekannte sakramentale Essen sich nicht nachweisen läßt, ist dann aber doch recht wunderbar und rätselhaft; man bedenke, wie schnell und wie ungeheuer weit sich die Abendmahlsvorstellung verbreitet hat und überall bekannt geworden ist, während ihr Urbild spurlos verschwunden sein soll.

Wir fügen dazu noch einige Bemerkungen, die das Rätsel zunächst vergrößern, aber auch schon auf seine Lösung hinweisen. Während das Abendmahl der Urgemeinde ein wirkliches Essen von irdisch-materiellen Speisen ist, taucht die Vorstellung vom Genuß einer pneumatischen Abendmahlsspeise zuerst bei Paulus auf (1. Kor. 10, 15f.), aber gleich so deutlich, daß der Apostel von der Gemeinschaft des Leibes und Blutes Christi und nicht, wie zu erwarten wäre, von der

Gemeinschaft mit Christus spricht. Der Ausdruck κοινωνία beweist allerdings nicht die Vorstellung von dem Genuß, sondern nur die vom Empfang des Leibes und Blutes Christi, aber dennoch schwebt jene dem Apostel schon vor, wenn er das Abendmahl mit dem Manna in Parallele stellt. Plastisch klar aber ist die Vorstellung bei Ignatius und Johannes, nach denen Leib und Blut Christi real genossen werden, während nichts über eine Kommunion mit Christus gesagt, sondern diese als selbstverständlich vorausgesetzt ist. So ist das Abendmahl stets in der Kirchenlehre geblieben; als die Wirkung des Sakramentes gilt stets der Genuß von Leib und Blut Christi, und die Kommunion mit dem Herrn tritt fast ganz zurück. Das ist zugleich das Eigentümliche und Eigenartige, was das Abendmahl stets als besonderes und wunderbarstes Sakrament hat erscheinen lassen, was es stets zum Gegenstand der Verwunderung und des Nachdenkens, der Anbetung und des Spottes gemacht hat.

§ 27. Die Lösung des Problems.

Die so überaus wunderbare und einzigartige Vorstellung vom Genuß des Leibes und Blutes Christi tritt mit dem Christentum, mit dem christlichen Sakrament uns zum erstenmal entgegen, während keine derartige Vorstellung sonst bekannt, das Vorbild des Abendmahls also spurlos verschwunden ist. Hier ist die Schwierigkeit des Rätsels so ungeheuerlich gesteigert, daß wir einen anderen Weg der Lösung einschlagen müssen. Und er liegt nicht weit: Ist die Abendmahlsvorstellung dem Christentum stets eigentümlich geblieben, tritt sie mit dem christlichen Sakrament zum erstenmal als bekannt auf, erfährt sie dazu innerhalb des Urchristentums, nämlich durch Ignatius und Johannes, eine originale Weiter- und Ausbildung, dann ist die Vermutung wohl begründet, daß die Vorstellung von dem realen Abendmahlsgenuß neu und original vom Urchristentum gebildet worden ist. Die Anhänger der religionsgeschichtlichen Methode verfallen leicht der Gefahr, das Originale einer Religion auch in ihren

äußeren Begriffen und Vorstellungen zu verkennen. Gewiß ist es weit häufiger der Fall, daß das religiöse Erlebnis sich der alten und bekannten Vorstellungen und Begriffe als Hülfsmittel bedient, aber nicht selten schafft es neue, originale Formen.

Wir geben dafür ein besonders deutliches Beispiel: das Kreuz als Symbol des Glaubens ist eine originale Schöpfung der christlichen Religion. Dabei können wir noch die Entwicklung verstehen, in der sich diese Vorstellung ausgebildet hat. Das Kreuz ist ursprünglich dasjenige, an dem der Erlöser den Tod erlitt; dann wurde es der bildliche Ausdruck für sein sühnendes Leiden, darauf das Sinnbild seines Erlösungswerkes überhaupt, dann wieder das Sinnbild des Glaubens an dieses Erlösungswerk und schließlich das Sinnbild des christlichen Glaubens überhaupt. Daher stellen wir heute das Kreuz vornehmlich auf den Gräbern der Entschlafenen und auf den Türmren unsere Gotteshäuser auf.

Versuchen wir es einmal auf ähnliche Weise mit der Abendmahlsvorstellung, ob sie sich durch fortgesetzte Weiter- und Umdeutungen innerhalb des Urchristentums bis zu ihrem Ursprung erklären läßt. Da wir schon die Entwicklung von Paulus an über Ignatius bis Johannes und Justin kennen, suchen wir genau im Schema dieser Entwicklung die vollständige Geschichte zu rekonstruieren; dann erhalten wir folgendes Bild.

In dem Liebesmahl Jesu, das zugleich sein Abschiedsmahl werden sollte, hat er nur das Brot, nicht den Wein, symbolisch gedeutet und zwar als seinen Leib. Der Leib ist hier im ursprünglichen Zusammenhang das Bild der Gemeinschaft; das ist der Ausgangspunkt, von dem aus die Entwicklung sich vollzieht. Den Anstoß zur Entwicklung des Abendmahls gab, wie wir wissen, die erste neue Deutung der Handlung Jesu, die diese als eine Ankündigung des Todes faßt. Der neue Todesgedanke und die neue Todessymbolik geben auch den ersten Anstoß zur Entwicklung unserer Abendmahlsvorstellung. Weil der Herr jetzt seinen Tod an-

kündigte, wurde nun auch der Wein gedeutet, und zwar auf das Blut, das Jesus im Tode vergießen mußte. Mit notwendiger Konsequenz faßte man dann das Brot als den im Tode gebrochenen Leib Jesu auf. Dadurch kam die seltsame Symbolik zwischen einem gebrochenen Brote und einem gebrochenen Leibe und überhaupt die seltsame Vorstellung von einem gebrochenen Leibe zu stande.

Wir betonen nun mit allem Nachdruck, weil man es in der Regel zu übersehen pflegt, daß die Vorstellung von einem gebrochenen Leibe in der Tat seltsam ist. Sie ist sonst nirgends bekannt, sondern nur im Abendmahl bei dem Leibe Christi; sie ist überhaupt hier in diesem Stadium der Abendmahlsgeschichte erst entstanden. Das vergossene Blut ist dagegen allgemein als Symbol des Todes, nicht bloß des Opfertodes, bekannt, weil überall die Vorstellung herrscht, daß mit dem Vergießen des Blutes das Leben ausströmt und der Tod eintritt. An diese bekannte Vorstellung sich anschließend entstand hier zum erstenmale die neue, daß auch der Leib Symbol des Todes, nicht bloß des Opfertodes sei. Daß diese Vorstellung hier wirklich erst entstanden ist, zeigt ihre Seltsamkeit; noch weit mehr als uns, die wir eben wegen des Abendmahls damit vertraut geworden sind, mußte sie damals den Gemeindegliedern seltsam erscheinen, und man wird sich anfänglich oft genug daran gestoßen haben, bevor man sich an sie gewöhnte. Die erste Umdeutung des „Leibes" Christi hat also, wenn wir zurückblicken, den Erfolg, daß nach dem Glauben der Urgemeinde der Herr bei seinem letzten Mahle seinen gebrochenen Leib und dazu sein vergossenes Blut als Symbole seines Todes bezeichnet hat.

Als man nun bald darauf das Mahl Jesu derartig auffaßte, daß er damals nicht nur seinen Tod ankündigte, sondern auch auf dessen Heilsbedeutung hinwies, entstand ganz von selbst die neue Vorstellung, daß Jesus damals seinen Leib und sein Blut als die Symbole nicht seines Todes allgemein, sondern speziell seines Sühnetodes gedeutet habe. Nun brachte die weitere Entwicklung mit sich, daß man bei

jedem Gemeindemahle lebhaft an das Abschiedsmahl Jesu zurückdachte, daher seine Handlung mit Brot und Wein wiederholte und dazu stets seine Worte zitierte, die jetzt auch selbst Leib und Blut Christi als Symbole seines Sühnetodes bezeichneten. Der Erfolg davon konnte nur der sein, daß man nun allgemein Leib und Blut Jesu als Symbole seines Opfertodes ansah. Diese neue Vorstellung ist daher eine originale Schöpfung des Urchristentums, so gut wie das Kreuz als Symbol des Glaubens eine original christliche Vorstellung ist. Jene neu gewonnene Vorstellung erscheint uns als das eine Element, das zu der Vorstellung vom realen Genuß des Leibes und Blutes Christi geführt hat.

Das andere Element, das unser Problem löst, ist die entscheidende Tatsache, daß die zwei verschiedenen Größen, die Handlung Jesu und die Gemeindefeier, im sakramentalen Abendmahl zu ein und derselben Größe vereinigt worden sind. Hier findet sich das erste große Irrationale, daß aus „zwei“ — „eins“ werden konnte. Die Folge davon ist, daß die neue Mischgröße des Abendmahlsakramentes in sich alle Elemente aufnahm, die vorher jede der beiden Größen für sich besaß. Zu der Handlung Jesu gehörte, wie man bis jetzt glaubte, die Deutung des Leibes und Blutes Christi auf seinen Opfertod und das bildliche Austeilen dieser Symbole unter der Gestalt von Brot und Wein an die Jünger. Zu der Gemeindefeier gehörte dagegen der Genuß der Speisen Brot und Wein und der reale, nicht bildliche, Empfang von geistigen Gütern, nämlich der Sündenvergebung und der Gotteskindschaft. Diese Elemente nimmt nun die eine Größe des Abendmahls auf, so daß in ihm 1. Brot und Wein genossen, 2. Leib und Blut Christi als Symbole seines Sühnetodes gefaßt, 3. dieselben zunächst bildlich, nicht real, an die Teilnehmer ausgeteilt werden und daß 4. die Teilnehmer real, nicht bildlich, die geistigen Güter, die Sündenvergebung und Gotteskindschaft empfangen. Wir sehen hier, wie sich notwendig zwischen den Genuß der irdischen Speisen und die geistige Wirkung des Abendmahls bereits der — zunächst

bildliche — Empfang von Leib und Blut Christi einschiebt. Damit ist das Problem wesentlich gelöst, denn die weitere Entwicklung ergibt sich leicht aus dem Bisherigen.

Der nächste und entscheidende Fortschritt besteht darin, daß der bildliche Empfang von Leib und Blut Christi gar bald zu einem realen materialisiert wird. Wir haben das besonders bei Paulus beobachtet und kennen auch sein Motiv, daß er die reale religiöse Wirkung des Abendmahls aufs nachdrücklichste betonen wollte. Seinen Grundgedanken, daß Gott den sündigen Menschen um Christi willen rechtfertigt, hat er einerseits lehrhaft ausgedrückt und dazu ihm die Form einer pharisäisch-jüdischen Sühnelehre gegeben. Andrerseits kleidet er seine religiöse Idee in die Form des Kultes, speziell des Sakramentes, in der sie dem „gemeinen Mann" viel verständlicher war. Auch im Abendmahl empfängt der Mensch ein reines Gnadengeschenk Gottes; er kann nichts aus eigener Macht leisten, sondern nur bekennen, daß er dankbar die Rechtfertigung und Gotteskindschaft annehmen wollte. Um diesen bekannten religiösen Gedanken aufs stärkste zu betonen, um dem Teilnehmer aufs deutlichste zu zeigen, daß er wirklich diese Gabe Gottes und Christi empfange, materialisiert er die bisherige Vorstellung dahin, daß Leib und Blut Christi nicht mehr bildlich, sondern real empfangen werden. Ausdrücklich bemerken wir dazu, daß der Apostel mindestens halb unwillkürlich zu dieser Vorstellung kam, denn sie ist, obschon neu, doch nach der bekannten Vorstellung einer sakramentalen Gabe entstanden. Sicherlich ist aber Paulus damit dem Verständnis der Ungebildeten betreffs der Wirkung des Abendmahles entgegengekommen und hat Vorstellungen, die zweifellos bereits im Schwange waren, ausdrücklich bejaht. Wenn er im ersten Korintherbriefe die Vorstellung einer Gemeinschaft mit Leib und Blut Christi als bekannt voraussetzt und daran das heidnische Opfermahl erklärt, so zeigt das uns, daß er schon früh seinen Gemeinden diese Vorstellung mitgeteilt hat, und daß sie wirklich in Anlehnung an die geläufigen Sakramentsvorstellungen entstanden ist.

Aber wie Paulus die lehrhafte Ausprägung seiner religiösen Idee um einen Nachteil erkaufte, daß er nämlich die Lehrform der überwundenen Gesetzesreligion aufnehmen mußte, um verständlich zu werden und überzeugend zu wirken, so kostete ihm die kultisch-sakramentale Ausprägung derselben Idee etwas Ähnliches. Der reale Empfang von Leib und Blut Christi wurde eine so reale sakramentale Gabe, daß sie bedenklich an die magische Wirkung der Mysterien erinnerte. Freilich liegt im Abendmahl kein Zaubermittel vor, aber dafür eine große Irrationalität, nämlich die Vorstellung, daß die Symbole des Sühnetodes Christi, d. h. sein im Tode gebrochener irdischer Leib und sein vergossenes menschliches Blut, real von den Teilnehmern des Abendmahls empfangen werden. Der Glaube an diese Wirkung des Abendmahls muß zu einem Glauben an das Mysterium werden, und das ist daher das Wesen des kirchlichen Abendmahlsglaubens geworden und geblieben bis auf den heutigen Tag. Dabei bemerken wir ausdrücklich, daß man die Irrationalität des Abendmahlsglaubens für Paulus und seine Zeit bei weitem geringer schätzen muß, als es später der Fall ist. Denn zunächst handelt es sich immer noch um eine naive Vorstellung und nicht um eine feste Lehre wie bei Ignatius und Johannes. Darum konnte sich Paulus auch andrerseits diese Vorstellung nach bekannten Anschauungen und mit Hülfe religiöser Bilderreden klar und rationaler machen. Bekanntlich hat er die Abendmahlsgüter 1. Kor. 10, 1—4 mit dem Manna in Parallele gestellt und an dieser teils bildlichen teils wirklichen Himmelsspeise jene erläutert. Trotzdem ist jedoch diese Rationalisierung der Abendmahlsvorstellung auch ein Zeichen dafür, daß der Apostel wirklich etwas von ihrer Irrationalität fühlte und zu tilgen suchte.

Die Irrationalität wurde aber zunächst noch gesteigert, als man wegen des sakramentalen Genießens im Abendmahl dazukam, Leib und Blut Christi als die wahre Abendmahlsspeise aufzufassen, welche real genossen wird. Zugleich suchte man diese auch dem antiken Denken absurde Vor-

stellung verständlich zu machen, indem man dazu überging, auf den himmlisch-pneumatischen Leib Christi und auf sein verklärtes Blut zu reflektieren. Paulus selbst hat in gewisser Weise diese Spekulation begonnen, wie seine Parallele mit dem Manna zeigt. Jedoch muß sich namentlich in den breiteren Schichten die absurde Vorstellung gehalten haben, wenn sie später von den Gnostikern in doketischem Interesse so scharf angegriffen wurde. Der kirchliche Lehrer Ignatius vertritt sie, wie wir gesehen haben, absichtlich mit aller Schroffheit gegenüber dem gnostischen Doketismus. Dagegen hat der kirchliche Gnostiker, Johannes, die Berechtigung der Einwendungen wohl erkannt und daher eine dem antiken Denken einigermaßen verständliche und rationale Abendmahlslehre gegeben, die später auch zur kirchlichen Lehre geworden ist. Darnach werden der „verklärte" Leib und das „verklärte" Blut Christi real genossen und vermitteln die Geisteswirkung des Herrn. Indessen ist, und das ist entscheidend, das Mysterium geblieben; dies schadete jedoch keineswegs, sondern die Zeit brauchte damals gerade ein Mysterium und sah anders als wir Heutigen das Wesen der Religion gerade im Unverständlichen.

Der Genuß einer pneumatischen Speise neben der geweihten irdisch-materiellen unterscheidet das Abendmahl von jedem antiken Sakrament; bei ihm ist deshalb die geistige Wirkung noch ein gutes Stück mehr materialisiert, als es sonst in den Sakramenten der Fall ist. Aber diese stets materialistisch bleibende Vorstellung vom Genuß einer himmlischen Speise konnte im Urchristentum harmlos bleiben, solange sie der kultische Ausdruck der tiefsten religiösen Idee war. Als nun aber der echt christliche Glaube schwand und heidnischer Aberglaube in die niederen Schichten der Kirche eindrang, da mußte die pneumatische Abendmahlsspeise immer mehr als eine Zauberspeise erscheinen; das Abendmahl wird damit zu einem ebenso heidnischen Mysterium, als es die anderen antiken Mysterien waren. Das ist der Grund dafür, weshalb namentlich die spätere kirchliche

Abendmahlsgeschichte zu einer Tragödie des Aberglaubens, des Streites und des Spottes geworden ist.

Die spätere Geschichte des Abendmahls in der Kirche hat, abgesehen von der Entwicklung des Meßopfers, den Kampf um das Mysterium zum Inhalt. Nachdem in der alten Kirche die Ansicht gesiegt hatte, daß die Elemente wirklich in einem Verhältnis zu Leib und Blut Christi stehen, erhebt sich in der Folgezeit mit Notwendigkeit die Frage, welcher Art dieses Verhältnis sei. Darüber entspinnt sich ein Kampf, der das Mittelalter durch währt, und dessen letztes Stadium der erbitterte Streit der Reformatoren untereinander ist. Es siegte dabei die Ansicht, daß die Elemente durch die Verwandlung mit Leib und Blut Christi identisch werden. Damit ist im Kulte wie im Dogma das Mysterium auf die Spitze getrieben, ein Zeichen für den Sieg des katholisch-priesterlichen Kirchentums. Leider hat auch unser Reformator, der sonst nicht im Dogma und im Kult und deshalb auch nicht im kirchlichen Mysterium das Wesen der christlichen Religion sah, gerade beim Abendmahl nicht die Freiheit des Christenmenschen besessen und hat daher den Aberglauben der katholischen Kirche beibehalten.

Schluß.

§ 28. Lehren und Folgerungen für die kirchliche Praxis.

Am Schluß unserer Untersuchung wollen wir noch, was jeder Leser wohl erwarten wird, zu dem heutigem Abendmahl Stellung nehmen, umsomehr, weil unsere für die Kirche kritischen Ergebnisse notwendig ihre Folgerungen haben müssen. Im Unterschied von allen anderen Wissenschaften muß die Theologie in ihrer Forschung Rücksicht nehmen auf die Praxis der Gemeinde, solange sie noch den Anspruch erhebt, eine Dienerin der Kirche zu sein, nämlich ihr durch ehrliche und treue Arbeit die geschichtliche Offenbarung Gottes zu übermitteln und reinzuerhalten. Die heutige Spannung zwischen Theologie und Kirche rührt in Wahrheit daher, daß sich

die Kirche in katholischer Selbstgerechtigkeit, die Offenbarung Gottes in einer absolut ungetrübten Form zu besitzen, jedem Fortschritt der menschlichen Erkenntnisse zu verschließen suchte, sodaß ihr nun die wissenschaftliche Arbeit der Theologie als verdächtig und ungläubig und darum feindlich erscheint. Ja, man möchte am liebsten in gewissen Kreisen die Theologen ausstoßen wie die Anarchisten aus dem Staate, denn man behauptet, daß die Ergebnisse ihrer Forschung nicht aus der Wahrheit, sondern Phantasiestücke einer subjektiven Willkür seien.

Ob dieser schwerste Vorwurf, der sich für die Theologie denken läßt, zutrifft oder nicht, darüber läßt sich nur der Beweis des Geistes und der Kraft führen. Solange die Theologie das gute Gewissen hat, daß es ihr nicht um die eigene Ehre zu tun ist, sondern daß sie in ehrlicher und treuer Arbeit die reine Wahrheit zu erringen sucht, solange erfüllt sie den Willen Gottes, denn die Wahrheit in jeder Gestalt ist der Wille Gottes. Demgegenüber darf sich die Kirche nicht in Selbstgerechtigkeit und in Kleinglauben verschließen, so schwer es ihr jetzt auch fallen mag: „Ist der Rat oder das Werk aus den Menschen, so wird es untergehen; ist es aber aus Gott, so könnt ihr es nicht dämpfen, auf daß ihr nicht erfunden werdet als die wider Gott streiten wollen.“ Tut es aber die Kirche doch noch weiterhin, so geht ihr an der Theologie die beste und eigentliche Dienerin verloren, denn diese muß dann die Folgerung ziehen: „man muß Gott mehr gehorchen als den Menschen“.

Die Differenz zwischen Kirche und Theologie erstreckt sich vornehmlich auf die Stellung zur Schrift. Infolge der Nachwirkung einer paganisierenden Ansicht von der Offenbarung, die einstmals in die Kirche eingedrungen ist, nämlich der magischen Inspirationslehre, faßt die Kirche die Schrift leider immer noch als ein feststehendes Gesetzbuch der Offenbarung auf. Gegen diese Anschauung, die das höchste und würdigste Organ der göttlichen Offenbarung, das reine Herz des sittlich-freien Menschen verkennt, muß eine wahrhaft

evangelische Theologie protestieren. Ihr sind vielmehr die heiligen Schriften geschichtliche Quellen, nämlich Spiegelbilder der Persönlichkeiten, durch die Gott sich den Menschen geoffenbart hat. Um bis an das Geheimnis dieser Personen hinanzudringen und es in gläubiger Ehrfurcht nachempfinden und nacherleben zu können, darf man sich nicht scheuen die Quellen kritisch zu säubern, wenn sie nicht rein fließen, sondern wenn durch eine später hinzugekommene Schicht trüben Wassers oder gar Sandes der ursprüngliche Quell getrübt oder verschüttet ist. Auch im Urchristentum waren die Gläubigen in der Beziehung Menschen, die nicht stets die reine geschichtliche Wahrheit vertragen konnten, sondern sie oft genug umdeuten mußten. Nachdem nun die Kirche in einer langen Geschichte ein starkes Selbstbewußtsein erlangt hat, darf sie sich nicht mehr scheuen, den Schleier, den die urchristliche Überlieferung über manches wichtige Stück der evangelischen und apostolischen Geschichte gebreitet hat, zu entfernen, denn nicht das Dogma, sondern die Geschichte ist die Wahrheit, die Gott gemacht hat.

In diesem guten Gewissen, daß jede ehrliche und treue Arbeit für die geschichtliche Wahrheit ein Gottesdienst sei, mögen ihre Ergebnisse auch scheinbar dagegensprechen, ist auch diese Untersuchung unternommen worden. Wir können nun getrosten Mutes daran gehen, zu fragen, welche praktischen Folgerungen wir in Bezug auf das heutige Abendmahl zu ziehen haben.

Wir fragen zunächst nach dem, was wir aus der Geschichte des Abendmahls im Urchristentum lernen können, denn stets ist die Geschichte eine Lehrmeisterin. Da tritt vor allem die eine große Tatsache in den Vordergrund, daß das Abendmahl nicht vom Herrn gestiftet worden, sondern in der Urgemeinde entstanden ist. Dazu ist das Abendmahl im Urchristentum nicht stets dieselbe Größe gewesen, sondern hat sich mehrmals in seinem Wesen geändert. Es ist die grundfalsche Folgerung eines Kleinglaubens und einer mangelhaften Einsicht, wenn man nun sagen wollte: Ist das Abend-

mahl nicht vom Herrn gestiftet, trotzdem die kirchliche Überlieferung es von Anfang an behauptet, so hat es keine Existenzberechtigung, sondern muß als eine Verkehrung fallen. Nein, im Gegenteil, zunächst lehrt uns die Geschichte des Abendmahls im Urchristentum im Gegensatz zu seiner späteren Geschichte die große und erhebende Tatsache, daß man damals in echt christlicher Gesinnung jedem Kulte, also auch dem Abendmahl, frei gegenüber stand. Wenn unser Herr es für noch weniger nötig hielt, einen Kultus als eine festgeordnete Kirche zu stiften, so stimmt das nur zu der Freiheit, mit der er die Worte sprach: „Der Sabbath ist um des Menschen willen da, und nicht der Mensch um des Sabbaths willen", Worte, die eine unfreie Kirche stets zu ignorieren sucht. Das Abendmahl entstand aus einem Bedürfnis der Gemeinde und hatte volle Berechtigung, weil es nicht Selbstzweck war, sondern der Erbauung der Gemeinde diente. Paulus, der große Gemeindegründer, prägte das Abendmahl zu einer kultischen Feier um, weil er erkannte, daß die neuentstehende Kirche fester Ordnungen als ihrer Stützen bedürfe. Er nahm aber auch das Sakrament auf, weil es nach seinem antiken Denken zur Religion gehörte. Die späteren kirchlichen Lehrer im Urchristentum waren seine würdigen Nachfolger, denn sie vergaßen niemals, daß das Abendmahl zur Erbauung der Gemeinde da sei, und konnten deshalb in christlicher Freiheit das Überkommene beurteilen und neugestalten. Ja, auch das uns so anstößige Mysterium vom Genuß des Leibes und Blutes Christi konnte entstehen, weil damals die Gemeinde nach antiker Denkweise im Mysterium eine Erbauung und Stärkung des Glaubens fand.

Die praktische Lehre aus dieser Geschichte kann für uns nur die sein, daß wir noch heute diese christliche Freiheit besitzen müssen, das Abendmahl als eine Stiftung und deshalb Institut der Kirche anzusehen; das Abendmahl ist um der Kirche willen da, nicht umgekehrt! Aus dieser Stellung ergeben sich sofort die Folgerungen, die wir betreffs des heutigen Abendmahls zu ziehen haben.

Wollen wir zunächst das Abendmahl ganz abschaffen, weil es seinen Zweck erfüllt habe? Sollen wir noch darauf hinweisen, wieviel Not und Elend, Haß und Streit es innerhalb der christlichen Kirche erregt hat, und daß es heute noch viele Glaubensbrüder trennt, obschon es ursprünglich ein Band der brüderlichen Gemeinschaft war? Nein! Denn wer mit geschichtlicher Gerechtigkeit urteilt, kann unmöglich den großen Segen des Abendmahls verkennen, gegen den der Schaden allzu gering erscheint. Wie viele Menschen gab es doch, die sich nicht um den Streit der Theologen kümmerten, sondern froh und dankbar die Erbauung empfingen, die ihnen das Abendmahl bot! Wieviel Trost und Erquickung konnte es denen spenden, die in ehrlicher Gesinnung in ihm eine Stärkung ihres Glaubens suchten, mochten sie nun von ihren Sünden sich gequält fühlen, mochten sie auf dem Sterbebett sich zum letzten Kampfe vorbereiten! Mag dabei auch die rechte Erkenntnis gefehlt, ja mag zuweilen sich Aberglaube damit verbunden haben, solange man im Abendmahl ehrlich Trost und Erquickung suchte, solange war es eine segensreiche und würdige Einrichtung der Kirche, denn auch Gott sieht durch alle Schleier und Hüllen ins Herz des Menschen. Wenn wir heutigen Christen deshalb noch dasselbe Bedürfnis empfinden, so haben wir in unserer christlichen Freiheit das Abendmahl beizubehalten, weil es uns ein herrliches Mittel zur Erbauung ist. Das ist die erste und die bedeutsamste Folgerung, die wir aus unserer freien Stellung gegen den Kult zu ziehen haben.

Wenn wir das Abendmahl beibehalten wollen, weil es zu unserer Erbauung dient, so ist offenbar auch die Behauptung ein großer Irrtum, daß sich unser heutiges Abendmahl nach dem ursprünglichen zu richten habe. Wir leben ja nach Gottes Willen in einer ganz anderen Zeit und unter ganz anderen Voraussetzungen und haben daher ganz andere Bedürfnisse als das Urchristentum. Demnach haben wir das Abendmahl so aufzufassen, als es unserer eigenen Erbauung entspricht, und ihm eine Form zu geben, die unseren Vor-

aussetzungen angemessen ist und uns deshalb würdig erscheint. Wir greifen auf die tiefsten Gedanken des Urchristentums selbst und dazu unserer Reformatoren zurück, wenn wir behaupten: das Abendmahl soll uns eine Gedächtnis- und Bekenntnisfeier zu Christo sein, der sich, um uns für Gott zu gewinnen, selbst aufgeopfert hat. An seine große Liebestat soll uns jedes Abendmahl erinnern und uns deshalb stets aufs neue den Trost und die Gewißheit geben, daß Gott, der Jesum gesendet hat, eine gleichgroße Liebe gegen uns hegt, daß er nämlich uns unsere Sünden vergeben und uns als seine Kinder angenommen hat und es stets aufs neue tut. Wie herrlich und trostreich muß für uns die Feier des Abendmahls sein, wenn sie uns alle Gemeindeglieder einmütig zu einem Bruderkreis vereinigt durch das selige Gefühl, das uns beseelt, trotz Sünde und Schuld Kinder Gottes zu sein!

Hieraus ergibt sich, daß wir unser heutiges Abendmahl seinem Wesen nach als richtig anerkennen müssen, denn es soll ja dem Reuigen den Trost der Sündenvergebung und damit Leben und Seligkeit geben. Zugleich können wir wahrnehmen, was an dem heutigen Abendmahl keine reine und würdige Form mehr ist, ja, was sogar als Verkehrung beurteilt und daher beseitigt werden muß. Unsere evangelische Kirche hat einst die Freiheit besessen, das Meßopfer abzutun, als es eine durchaus unwürdige Form des Abendmahls geworden war. Nun haben wir ebenso in Wahrheit nicht mehr den antiken und wirklichen Sakramentsglauben, wenn unsere Kirche mit Luther bekennt: „Essen und Trinken tuts freilich nicht, sondern die Worte, so da stehen: für euch gegeben und vergossen zur Vergebung der Sünden. Welche Worte sind neben dem leiblichen Essen und Trinken als das Hauptstück im Sakrament, und wer denselbigen Worten glaubet, der hat, was sie sagen und wie sie lauten, nämlich Vergebung der Sünden.“ Wenn darnach die Wirkung der Feier nicht mehr allein von ihrem Vollzug, sondern auch besonders vom Glauben des Teilnehmers

abhängt, so ist die Handlung des Abendmahls in Wahrheit nicht mehr eine sakramentale, sondern nur eine symbolische, die durch äußere Mittel der Darstellung dem Glauben zu Hülfe kommt; die Abendmahlsspeise als Vehikel des Sakraments ist abgetan. Es entspricht diese Tatsache durchaus unserer heutigen Auffassung von der Religion und Offenbarung; weil wir die Religion in die rein sittliche und geistige Sphäre verlegen, so kennen wir nur eine Offenbarung Gottes im Menschen als ein Verhältnis von Person zu Person. Die Offenbarung in sachlichen Dingen ist für uns abgetan, denn sie richtet nur eine trennende Schranke zwischen Gott und der Menschenseele auf. Die evangelische Kirche ist in Wahrheit nur eine solche des Wortes, die katholische eine solche der Sakramente, darin besteht ihr eigentlicher Unterschied. Luther hat einstmals gesagt, daß wir nur ein Sakrament, das Wort Gottes, hätten; nach diesem Ausspruch einer echt christlichen Freiheit, die leider unser Reformator nachher nicht mehr einzuhalten vermocht hat, ist das Abendmahl wie die Taufe für uns kein Sakrament mehr, sondern eine heilige Handlung, die dem freien kirchlichen Geiste entspringt.

Ganz energisch müssen wir nun aber gegen den Glauben an das Mysterium protestieren, daß im Abendmahl Leib und Blut Christi empfangen und genossen werden. Uns heutigen Christen liegt das Wesen der Religion nicht im Mysterium, die Offenbarung ist uns zwar übernatürlich, aber keineswegs widersinnig. Gegen die absurde Vorstellung vom Genuß des Leibes und Blutes Christi protestiert schon der gesunde Menschenverstand, der doch nicht das dämonische Organ des Unglaubens, sondern eins der größten Geschenke Gottes ist. Nach unseren Voraussetzungen ist demnach jene Vorstellung ein ganz unsinniger und unchristlicher Aberglaube, mag sie auch heute noch nach dem üblen Vorbilde Luthers als Kirchenlehre sanktioniert gelten; sie ist für uns ein für allemal abgetan, so gut wie die Inspirationslehre. Gewiß gibt es heute noch viele Christen, die sich an dieser Vorstellung

erbauen, indem sie das Opfer eines klaren Verstandes bringen, aber einer noch viel größeren Zahl von ernsten Christen, und zwar jetzt auch schon bei den Ungebildeten, ist darum das Abendmahl ein Gegenstand des Anstoßes, umsomehr als die der Kirche feindlichen Kreise über jene törichte Vorstellung mit vollem Recht spotten. Dies nicht wahrzunehmen, heißt die Augen zu verschließen und das freie christliche Selbstbewußtsein zu verkennen, das in unserem Jahrhundert besonders in den Kreisen der Gebildeten erwacht. Verschließt sich aber die Kirche gegen diese Erkenntnis und tut nicht bei zeiten selbst die Verkehrung ab, so wird diese einst einer kirchenfeindlichen Seite als Angriffsobjekt dienen, und der Schaden ist dann unermeßlich groß.

Wie werden sich nun die Geistlichen, denen damit eine große Aufgabe gestellt ist, in der Praxis zu benehmen haben? Man soll alle Bequemlichkeit und allen Kleinmut aufgeben und ehrlich einmal den Willen haben, für eine Besserung und Abstellung der Schäden zu arbeiten. Gewiß sind die Schwierigkeiten groß, aber sie sind nicht unüberwindlich, denn wo ein Wille ist, da ist auch ein Weg; vor allem lasse man es auch hierin nicht an dem Gottvertrauen fehlen. Freilich darf man nicht außer acht lassen, daß man in der Praxis nicht für sich, sondern für die Gemeindeglieder arbeitet, die nicht eine gleichmäßige und vor allem keine theologisch gebildete Erkenntnis besitzen können. Weil nach der göttlichen Ordnung die Menschen auch in ihren geistigen Gaben verschieden sind, so muß man gegen die Schwachen und Unmündigen von unseren Brüdern schonende Liebe walten lassen. Paulus wollte kein Opferfleisch essen, wenn das schwache Gewissen seiner Mitbrüder daran Anstoß nähme, und er hat stets betont, daß man den Unmündigen Milch und keine feste Speise geben müsse. Freilich hat er damit nicht behauptet, daß auch die Mündigen sich nur mit der Milch begnügen müßten, sondern hat im Gegenteil seinen Gemeinden stets die Ermahnung ans Herz gelegt, in jeder Erkenntnis zu wachsen. Es ist daher ein Irrtum, wenn die

Kirche sich verpflichtet glaubt, nur eine für Unmündige angemessene Speise zu geben, und dabei die große Zahl der Mündigen schmachten läßt, die nach fester Speise verlangen.

Hieraus ergibt sich für den Geistlichen, der eine wahre Erkenntnis und damit die wahre christliche Freiheit besitzt, daß er beiden, den Mündigen und Unmündigen, zu geben hat. Nur wer in seiner Erkenntnis noch nicht reif genug und darum in seinem Gewissen nicht frei genug ist, fühlt einen Zwiespalt zwischen seiner theologischen Erkenntnis und seiner Stellung als praktischer Geistlicher. Dagegen versteht der wahrhaft freie Theologe die christliche Freiheit des Apostels, der den Juden ein Jude und den Griechen ein Grieche werden konnte. Nicht auf die eigene Erkenntnis kommt es an, sondern auf die Erbauung der Gemeinde; der Geistliche und Theologe ist nicht dazu da, die Seelen zu gefährden, sondern sie zu retten, wie entsprechend der Arzt das leibliche Leben nicht gefährden, sondern retten will.

Dieselbe Stellung in der Praxis muß der Geistliche auch hinsichtlich des Abendmahls einnehmen; er muß auf die Unmündigen seiner Gemeindeglieder schonende Rücksicht nehmen, aber ebenso das Bedürfnis der Mündigen zu würdigen verstehen.

Auf Näheres können wir unmöglich eingehen, denn das darf nur der persönlichen Gewissensfreiheit und der Lebensweisheit des einzelnen überlassen werden. Während die Theologie als eine Wissenschaft nur ein Ziel, die reine Wahrheit, kennt, so gilt in der kirchlichen Praxis neben der Wahrheit auch die Liebe; mit der Liebe verbunden wird die Wahrheit der Wissenschaft zu einer Wahrheit des Lebens.



